فهرست الابواب والفصول التي في هذا الكتاب دون المسايل على سبيل الاجمال حذرا من التطويل

وهو مرتب على قسمين القسم الاول في اصول يحتاج اليها ويستمد منها والقسم الثاني في اثبات الصانع

وتوابعه القسم الاول مركب على اربعة ابواب الباب الاول مرتب على مقدمة وعشر فصول اما المقدمة

واما الفصول فالاول في المفردات فيه خمس مسايل العفصل الثاني في القضية وتوابعها وفيه ثلث مسايل

الفصل الثالث فيما يتعلق بالتصور الفصل الرابع فيما يتعلق بالتصديق وفيه ... عشر مسايل

الفصل الخامس في الوجود والعدم وفيه عشر مسايل الفصل السادس في الحدوث والقدم وفيه خمس

الفصل السابع في الوجوب والامكان والامتناع وفيه عشر مسايل الفصل الثامن في الماهية وتوابعها وفيه سبعة

الفصل التاسع في الوحدة والكثرة وفيه خمس مسايل الفصل العاشر في العلل والمعلولات وفيه

الباب الثاني في الجواهر والاعراض وفيه خمسة فصول الفصل الاول في امور مشتركة بينهما وفيه ... عشر مسئلة

الفصل الثاني في حقيقة الاجسام وفيه ستة مسايل الفصل الثالث في عدد الاعراض وفيه ...

الفصل الرابع في تغاير الاعراض ... مسايل الفصل الخامس في تحقيق الدور

الباب الثالث في الحركة والزمان وفيه فصلان الفصل الاول في الحركة وفيه اربعة عشر مسئلة

الباب الرابع الفصل الثاني في الزمان وفيه مسئلتان

في تقسيم الكلام في الاجسام وفيه خمس فصول الفصل الاول في الاجسام البسيطة وفيه مطلوبان

المطلوب الاول في الفلكيات وفيه خمسة مسايل المطلوب الثاني في العنصريات وفيه فصلان

الفصل الاول في العناصر وفيه ست مسايل الفصل الثاني فيما يحدث عند التركيب وهو على

القسم الاول فيما يحدث فوق الارض اعني في الهواء وفيه ثلثة مسايل القسم الثاني فيما يحدث تحت الارض وفيه مسئلتان

القسم الثالث فيما يحدث على وجهه وفيه مسئلتان الفصل الثاني في المركبات وفيه ثلثة مسايل

الفصل الثالث في القوى النباتية والمعدنية والحيوانية والانسانية وفيه مقصدان

الفصل الاول في المعادن المقصد الثاني في القوى النباتية الفصل الرابع في النفس الحيوانية

الفصل الخامس في حقيقة الانسان وصفاتها واحكامها وفيه اثنى عشرة مسئلة

القسم الثاني من هذا الكتاب مرتب على خمسة ابواب

الباب الاول في اثبات الصانع تعالى الباب الثاني في ذكر صفات الصانع تعالى وتقدس ...

القسم الاول في الصفات الثبوتية وفيه احد عشر فصلا الفصول الاول في الصفات الذاتية

الفصل الثاني في القدرة وفيه مسئلتان الفصل الثاني في كونه تعالى عالما وفيه اربعة مسايل

كتاب مقاصد السول في علم الاصول

تاليف الشيخ الامام العالم العلامة قريع العصر وحيد الدهر شيخ المحققين عمدة المناظرين السيد ركن الدين رحمه الله تعالى

T. C.
MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP P. S... T... FLIG
MÜS...LÜĞÜ
Sayı: 671

٨١٤
٨٥

RAĞIP P..
Ks. N.
806

الفصل الرابع في انه تعالى حي . الفصل الخامس في كونه تعالى مريدا وفيه مسلتان
الفصل السادس في انه تعالى سميع بصير . الفصل السابع في انه تعالى متكلم
الفصل الثامن في كونه تعالى باقيا ازليا ابديا . الفصل التاسع في ان هذه الصفات زايده على الذات
الفصل العاشر في مسايل متفرقة متعلقة بالصفات . الفصل الحادي عشر في انه تعالى مرئي
القسم الثاني في الصفات السلبيه وفيه عشر مسايل . الباب الثالث في الافعال
وما يتعلق بها وفيه اربعة فصول . الفصل الاول في الحسن والقبح
الفصل الثالث في افعاله تعالى وفيه اربعة عشر مسلة . الفصل الرابع في خلق الافعال
الباب الرابع في النبوة والامامة وما يتبعهما وفيه فصلان . الفصل الاول في النبوة وما يتبعها
الفصل الثاني في الامامه وما يتبعها وفيه احد عشر مسله . الباب
الخامس في الثواب والعقاب وما يتعلق بهما وفيه فصلان
الفصل الاول في المعاد وفيه سبعه مسايل . الفصل الثاني في الوعد والوعيد وما يتعلق بهما
وفي المسله الثالثه عشر ثلث مطالب . المطلب الاول في العفو
المطلب الثاني في الشفاعه . المطلب الثالث في التوبه

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الابدي بلا ابتدا الازلي بلا انتها العزيز
الذي تفرد بملكوت جميع الاشيا العليم الذي لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السما
العظيم الذي عرفت في تعارف قدرته عقول العقلا وبلاست في ادراك كنه حقيقته علوم العلما الاذكيا
عن التنظير والتشبيه المنزه عن التجسيم والتشبيه الذي خلق بكمال قدرته الاجسام والاشباح
وابدع بلطف حكمته العقول والارواح واوجد بحسن مشيته انواع المركبات من الجواهر والاعراض
مع تعاليه عن تركب ذاته عن الاجزاء والابعاض خلق الانسان في احسن تقويم وجعل مزاجه
اقرب الى مركز دايرة الاعتدال وخصه بانواع الالطاف والافضال وفضله على ساير الحيوانات
بالعقل المرشد الى الادلة الدالة على التوحيد وشرفه بالعلم الموصل بالبراهين القاطعة الى
المبدي المجيد وعرفه بالحجج الساطعة انواع الايه واصناف نعمايه المتجاوزة عن الاحصا والتحديد
والصلاه على انبيايه المويدين بالمعجزات الباهرة والايات الزاهرة لاسيما محمد خاتم الانبيا
وسيد الاصفيا الذي ارسله منار الحق ورحمة لجميع الخلق بشيرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه
وسراجا منيرا وعلى اله واصحابه الذين هم نجوم الهدى وشموس الدجى . وبعد
فلما كان علم الكلام اشرف العلوم لان موضوعه ذات الله تعالى وصفاته اشرف المعلومات وادلته
اوثق الدلايل والايمان بالله ورسوله الذي هو سبب السعادة الابدية والمفسر
والمحدث والفقيه لا يتمكنون في الشرع في علومهم الا بعد العلم بان للعالم موجدا حيا عالما قادرا
وهو لا يحصل الا بهذا العلم الفت مختصرا في هذا العلم غير مخل ولا ممل وذكرت فيه نتايج افكار
المتقدمين وخلاصة انظار المتاخرين ورجحت اراء المحصلين ومذاهب المحققين بدلايل قاطعة
وبراهين ساطعة بعبارات واضحة الدلالة على المعنى والفاظ لايحة موصلة للطالب الى
المعنى ورتبته على قسمين احدهما في اصول يحتاج اليها ويستمد منها والثاني في اثبات الصانع
وتوابعه ورتبت القسم الاول على اربعة ابواب احدها في الامور العامة والثاني في الجواهر
والاعراض ورتبت القسم الثاني على خمسة ابواب وبعد اتمامه سميته مقاصد السول
في علم الاصول وخدمت به خزانة المولى المخدوم العالم العادل المويد المظفر المنصور
ناصب معالم الدين ورافعها وهادم ابنية البدع وقاطعها وموطد قواعد الشريعة ومتبعها
ومشرق نجوم العقل ومطلعها سلطان الوزرا شرقا وغربا اصف العهد صلاح العالم اعدل
بني ادم المشرق من طلعته انوار العدل المعني من جبهته امارات الفضل في جميل الحيا والفعال كما

سعد الحق والدنيا والدين غياث الاسلام والمسلمين محمد بن الصاحب الاعظم والوزير المكرم تاج
الدولة والدين الحسين الساوي ضاعف الله ربوع النعما حاله ومد على الخافقين ظلاله وحرس
ثغور الاسلام بدوام ايامه وجعل امال المسلمين مستمدة من انعامه اذ ليس لبضايع اهل العلم نفاق ف
الا لديه ولارباب الفضايل مويل ومعول الا عليه وفقه الله تعالى لاحيا المراسم العادلة واعلا
السنن الفاضلة ومن كرمه العميم المرجو وللسعي ان يلاحظه بعين الرضا جعله الله بسعادة
الدارين من الفايزين وبعقابه من الامنين بمحمد واله الطيبين الطاهرين واصحابه لاسيما على الكا
الباب الاول مرتب على مقدمة وعشر فصول اما المقدمة ففي ان العلم اما
تصور واما تصديق لانه ادراك حقيقة فان لم يحكم عليها بنفي او اثبات يسمى ذلك الادراك تصورا
ومعرفة والفرق بين عدم الحكم على الشي وبين الحكم بعدم الحكم عليه ظاهر وان حكم عليه باحدهما
يسمى ذلك الحكم بعد الادراك او مع الادراك على الخلاف فيه تصديقا وعلما وقد اورد عليه اما اولا فان
اما للعناد بين شيين ولا عناد بين التصور والتصديق لان التصور اما جزء التصديق او شرطه
ولا عناد بين الشي وجزءه او شرطه واما ثانيا فلانه لا يجوز قسمة العلم الى التصديق لان التصديق
ينقسم الى المطابق والى غير المطابق الذي هو جهل فيلزم منه انقسام العلم الى المطابق وغير
المطابق لاستلزام انقسام القسم الى شيين انقسام المقسم اليهما واجيب عن الاول بانه يجوز العناد
بين الشي وجزءه او شرطه فان الواحد جزء العشرة مع تحقق العناد بينهما في الصدق بمعنى
انهما لا يصدقان على ذات واحدة وكذا زوال السواد من الموضوع شرط لصحة حلول البياض
فيه مع تحقق العناد بينهما بهذا المعنى ويكون التعاند بينهما في الكذب بمعنى ان العلم لا يخلو
منهما وعن الثاني يجوز انقسام العلم اليهما لان المراد بالعلم هاهنا اعم من المطابق وغير
المطابق ولهذا يطلق العلم على الصناعات الخمس ولين سلمنا ان المراد بالعلم هاهنا المطابق
لكن لا نسلم استلزام انقسام القسم الى شيين انقسام المقسم اليهما لجواز ان يكون القسم
اعم من المقسم بوجه وليس الكل منهما بديهيا اي غنيا عن الاكتساب لاحتياج تصور الملك
والجن والحكم بان العالم محدث الى الاكتساب ولا نظريا لعدم احتياجنا اليه لعدم احتياج تصور
الحرارة والحكم بان الكل اعظم من الجزء اليه وللزم الدور او التسلسل بل بعضه بديهيا وبعضه
نظريا يكتسب نظرية كل منهما عن بديهيه الفصل الاول في المفردات وفيه
خمسة مباحث الاولى دلالة اللفظ على المعنى لوضع اللفظ مطابقة كدلالة الانسان

على الحيوان الناطق ولوضعه لما تركب منه ومن غيره تضمن كدلالة الانسان على الحيوان او الناطق
ولوضعه لملزومه الذهني التزام كدلالة السقف على الجدار ويشترط في دلالة الالتزام
اللزوم الذهني لتوقف الفهم عليه لا الخارجي لتخلفه عنه فان العمى يدل على البصر بالالتزام مع
عدم اللزوم الخارجي بينهما والمراد بالدلالة كون اللفظ بحالة يفهم منه المعنى بالوضع ودلالة
المطابقة لا يستلزم التضمن لجواز ان يكون المعنى بسيطا ولا الالتزام على الاصح لانه ليس
لكل ماهية لازم يلزم من تصورها تصوره ولا التضمن الالتزام لما ذكرناه وقال الامام
لا يستلزمه لان لكل ماهية لازما يلزم من تصورها تصوره واقله انها ليست غيرها
واجيب عنه بمنع ذلك لانه قد يتصور ماهية ولا يتصور معها غيرها فضلا عن ان يتصور
انها ليست غيرها واحتج بعضهم على استلزام التضمن اياها بان تصور الماهية المركبة يستلزم
تصور انها مركبة وفيه نظر والتضمن والالتزام يستلزمان المطابقة لانهما فرعان لها واطلاق
اللفظ على المعنى بالمطابقة اطلاق بطريق الحقيقة وبالتضمن والالتزام اطلاق بطريق
المجاز **المسئلة الثانية** اللفظ الدال على المعنى اما مفرد وهو ما لا يقصد
بجزئه جزء معناه او مركب وهو ما يقصد بجزئه جزء معناه نحو زيد كاتب والمفرد اما اسم او
فعل او حرف والمركب تام ان صح السكوت عليه وناقص ان لم يصح السكوت عليه والتام ان
احتمل الصدق والكذب فهو خبر وتصديق وقضية وان لم يحتملهما فان دل على طلب
الفعل دلالة اولية فامر ان كان مع الاستعلاء ودعاء ان كان مع الخضوع والتماس ان كان
مع التساوي وان لم يدل فهو التنبيه ويندرج فيه التمني والترجي والقسم والنداء والتعجب
وغير التام اما تقييدي وهو مركب من اسمين او اسم وفعل ويكون الثاني قيدا في الاول
وقد يقوم مقامهما لفظ مفرد كحيوان كاتب او حيوان يكتب او غير تقييدي وهو المركب
من اسم واداة نحو لا رجل واما من فعل واداة نحو قد فعل **المسئلة الثالثة**
مفهوم اللفظ جزئي ان منع الشركة فيه وكلي ان لم يمنع وقد يطلق الجزئي على كل اخص تحت كلي
كالانسان ويسمى جزئيا اضافيا والاول جزئيا حقيقيا والاضافي اعم من الحقيقي لان
الجزئي الحقيقي شخص وكل مندرج تحت كلي وهو ماهيته الكلية وكل مندرج تحت كلي جزئي
اضافي وليس كل جزئي اضافي جزئيا حقيقيا لجواز ان يكون كليا والكلي اما حقيقة حقيقية
ما تحته من الجزئيات او داخل فيها او خارج عنها والاول النوع وهو كلي مقول على كثيرين بالفعل

او التوهم

او التوهم متفقين بالحقيقة في جواب ما هو كالانسان وقد يطلق النوع على كل كلي يقال عليه
وعلى غيره الجنس في جواب ما هو قولا اوليا ويسمى الثاني نوعا مضافا والاول نوعا حقيقيا
وبينهما عموم من وجه لصدق الاول بدون الثاني على البسيط وصدق الثاني بدون الاول على النوع
المتوسط وصدقهما معا على النوع السافل والنوع اما عال كالجسم او سافل كالانسان
او متوسط كالحيوان او مفرد والثاني ان كان تمام المشترك بينها وبين نوع ما فهو الجنس
وهو عال وجنس الاجناس كالجوهر او سافل كالحيوان او متوسط كالجسم او مفرد والجنس
كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو كالحيوان والجسم النامي والجسم وان كان
تمام المميز عما شاركه كالناطق بالنسبة الى الانسان فهو الفصل وهو كلي مقول في جواب اي شيء هو
قولا اوليا وهو اما قريب او بعيد وان لم يكن تمام المشترك ولا تمام المميز فهو فصل الجنس كالحساس
بالنسبة الى الانسان والنامي بالنسبة الى الجسم النامي والقابل للابعاد الثلاثة بالنسبة الى
الجسم والثالث ان كان مختصا بحقيقة واحدة كالضاحك بالنسبة الى الانسان فخاصة
وهو كلي مقول على افراد حقيقة واحدة قولا عرضيا او كلي يقال في جواب اي شيء هو قولا عرضيا
وان لم يكن مختصة بحقيقة واحدة فعرض عام وهو كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق
في جواب ما هو قولا عرضيا وكل واحد من الخاصة والعرض العام اما شامل لجميع الافراد
كالكتابة بالقوة والتحيز بالنسبة الى الانسان او غير شامل له كالكتابة بالفعل والسواد بالنسبة
اليه واما لازم كالكتابة بالامكان والتحيز بالنسبة اليه او غير لازم كالكتابة بالفعل
والمشي بالنسبة اليه **المسئلة الرابعة** الكليان متساويان ان
صدق كل منهما على كل ما صدق عليه الآخر كالانسان والناطق ومتباينان ان لم يصدق
كل منهما على شيء مما صدق عليه الآخر كالانسان والفرس وبينهما عموم مطلقا ان صدق
احدهما على كل ما صدق عليه الآخر من غير عكس كالحيوان والانسان وبينهما عموم من
وجه ان صدق كل منهما على بعض ما صدق عليه الآخر فقط كالحيوان والابيض
ونقيضا المتساويين متساويان والا لصدق احدهما على بعض ما صدق عليه نقيض الآخر
وعكسه يقتضي ان لا يكونا متساويين ونقيض الاعم مطلقا اخص من نقيض الاخص
مطلقا لصدق نقيض الاخص مطلقا على كل ما يصدق نقيض الاعم مطلقا من غير عكس اما الثاني
فلو صدق نقيض الاخص على بعض ما يصدق عليه عين الاعم وعكسه يقتضي صدق عين الاعم على بعض

ما يصدق عليه نقيض الاخص وحينئذ لا يكون الاعم صادقا على كل ما يصدق عليه نقيض الاخص
وهو المطلوب واما الاول فلانه لولاه لصدق عين الاخص مطلقا على بعض ما يصدق عليه
الاعم وعلى نقيضه تنفي صدق الاخص بدون الاعم من وجه لا يلزم كونه اعم من نقيض الاخص
او اخص لان الانسان اعم من الحيوان من وجه مع المباينة الكلية بين اللاانسان واللاحيوان
ونقيضا المتباينين متباينان تباينا جزئيا لانهما ان لم يصدقا معا كان بينهما تباين كلي
كاللاوجود واللامعدوم وان صدقا معا كاللاانسان واللافرس كان بينهما تباين جزئي
لان نقيض كل منهما يصدق مع عين الاخر فمع نقيضه واذا صدق مع عينه كان
بينه وبين نقيضه مباينة في تلك الصورة ولا تكون المباينة كلية لصدقه مع نقيضه في صورة
اخرى ٥ **المسئلة الخامسة** اللفظ مرادف للفظ اخر ان اتحد معناهما
كالانسان والبشر ومباين له ان اختلف كالسيف والصائم ومشترك ان وضع لمعان
ومنفرد ان وضع لمعنى وحقيقة ان لمعنى وحقيقة ان استعمل فيما وضع له اولا ومجاز ان
استعمل في غيره ٥ **الفصل الثاني** في القضية وتوابعها وفيه ثلث مسائل
المسئلة الاولى القضية قول يحتمل الصدق او الكذب والتصديق
والخبر مرادفان لها لا يقال تعريف الخبر بالصدق والكذب غير جائز لان الصدق
والكذب لا يعرفان الا بالخبر فان الصدق هو الخبر المطابق والكذب هو الخبر
الغير مطابق فلو عرف بهما لزم الدور واجيب عنه بان ماهية الخبر معلومة لكل احد
وكذلك ماهيات سائر انواع الكلام الا انه لا يعلم ان لفظ لاي نوع من انواع الكلام
فتعريف الخبر بهما تعريف لفظي وتعريفهما بالخبر تعريف حقيقي فلا يلزم الدور ٥
المسئلة الثانية القضية حملية ان لم تنحل عند حذف الادوات الى قضيتين
نحو الانسان هو كاتب وشرطية ان انحلت اليهما نحو ان كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود والحملية لا بد فيها من محكوم عليه ويسمى الموضوع ومحكوم به ويسمى المحمول ونسبة بينهما
تربط المحمول بالموضوع لانه لا يتحقق الحملية بدونها وموضوع الحملية ان كان جزئيا حقيقيا
سميت مخصوصة وشخصية وان كان كليا فان كان الحكم على مفهوم الموضوع من حيث هو
عام سميت طبيعية نحو الانسان والحيوان جنس ويسميها بعضهم مخصوصة لعدم الاشتراك
في مفهوم موضوعها وان الحكم على ما صدق عليه المفهوم فان قرن به ما يدل على كمية افراده سميت

محصورة

محصورة ومسورة لكل وبعض للايجاب ولا شيء وليس كل وليس بعض وبعض ليس للسلب
ثم ان كان الحكم على كل الافراد سميت كلية سواء كانت موجبة نحو كل انسان حيوان او سالبة
نحو لا شيء من الانسان بفرس وان كان على بعض الافراد سميت جزئية سواء كانت موجبة نحو بعض
الحيوان انسان او سالبة نحو ليس بعض الحيوان بانسان او بعض الحيوان ليس بانسان او
بعض الحيوان ليس بانسان او ليس كل حيوان بانسان والفرق بينها ان الاولين يدلان على
سلب الحكم عن بعض الافراد بالمطابقة وعن الكل بالالتزام والثالث بالعكس وان لم يقترن به
السور نحو الانسان كاتب وليس الانسان بكاتب سميت مهملة وهي في قوة الجزئية لانها
المعلومة منها **والشرطية** متصلة ان حكم فيها باستلزام او استصحاب احد
جزئيها وهو المقترن به حرف الشرط ويسمى المقدم ويسمى الجزء الاخر وهو المقترن به حرف
الجزاء التالي او سلب هذا الاستلزام او الاستصحاب ٥ **ومنفصلة** ان حكم
فيها بالتنافي بين الجزئين في الصدق والكذب معا ويسمى حقيقية او في الصدق فقط وتسمى
مانعة الجمع او في الكذب فقط وتسمى مانعة الخلو او سلب التنافي المذكور والمتصلة
لزومية ان كان بين طرفيها علاقة تقتضي استلزام المقدم التالي لكون احدهما علة للاخر او كانا
معلولي علة واحدة او متضايفين واتفاقية ان لم يكن كذلك ٥ **والمنفصلة**
عنادية ان كان بين طرفيها علاقة تقتضي التنافي وذلك بان كان احدهما نقيضا للاخر او مساويا
له في الحقيقية نحو العدد اما زوج واما فرد وبان كان احدهما اخص من نقيض الاخر في مانعة
الجمع نحو هذا الشيء اما حجر او شجر واعم من نقيض الاخر في مانعة الخلو نحو زيد في الماء او في غير
غريق واتفاقية ان لم يكن كذلك **المسئلة الثالثة** في التناقض والعكس
اما التناقض فاختلاف قضيتين بالايجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته صدق احدهما او كذب
الاخر نحو كل انسان حيوان وليس بعض الحيوان بانسان وكلما كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود فنقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية وبالعكس ونقيض السالبة الكلية الموجبة
الجزئية وبالعكس وذلك بعد اتحاد الموضوع والمحمول والنسبة بينهما واما العكس فيراد احدهما
العكس المستوي وهو ان يجعل المحكوم عليه محكوما به وبالعكس مع بقاء الايجاب والسلب
فعكس الموجبة الكلية كلية كانت او جزئية لعدم الدليل بحسب الصورة الاعلى ذلك و
السالبة الكلية سالبة كلية والسالبة الجزئية لا عكس لها فانه يصدق ليس بعض الحيوان بانسان

فلا يصدق عكسه والثاني عكس النقيض وهو جعل نقيض المحكوم به محكوما عليه ونقيض
المحكوم عليه محكوما به نحو كل ما ليس بحيوان ليس بانسان في عكس نقيض قولنا كل انسان
حيوان ونحو كل ما لم يكن النهار موجودا لم تكن الشمس طالعة في عكس نقيض قولنا
كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فعكس نقيض الموجبة
الكلية هو الموجبة الجزئية والموجبة الجزئية لا عكس لانه يصدق بعض الحيوان
ليس بانسان ولا يصدق عكسه وعكس نقيض السالبة كلية كانت او جزئية سالبة جزئية
فان قولنا لا شيء من ... ينعكس فعكس النقيض الى قولنا ليس بعض ما ليس ... ولا
ينعكس كلية فانه يصدق لا شيء من الانسان بفرس ولا يصدق لا شيء من اللافرس بلا
انسان لان بعض اللافرس انسان

الفصل الثالث فيما يتعلق بالتصور

معرف الشيء ما يوجب تصوره تصور الشيء وتميزه عن كل ما عداه فان التعريف بالجنس
والفصل القريبين فهو الحد التام وان كان بالفصل القريب وحده او مع الجنس البعيد
فهو الحد الناقص وان كان بالجنس القريب والخاصة فهو الرسم التام وان كان
بالخاصة وحدها او معها وبالجنس البعيد فهو الرسم الناقص وعند الاوائل الرسم
التام ما يميز الشيء عن كل ما عداه والرسم الناقص ما يميزه عن بعض ما عداه ثم الحقيقة
اما مركبة واما بسيطة ولا بد من حقيقة بسيطة لان الواحد موجود في كل كثرة
لان الكثرة هي مجموع الوحدات فان كانت بسيطة فتعريفها بالرسم فقط لانه لا جزء لها
ثم البسيط الذي لا يتركب عنه غيره لا يحد ولا يحد به غيره والبسيط الذي يتركب منه
غيره لا يحد بل يرسم ويحد به الغير والمركب الذي يتركب عنه غيره يحد ويرسم ويحد ويرسم
به والمركب الذي لا يتركب عنه غيره يحد ويرسم ولا يحد به بل يرسم به لا يقال لا يجوز تعريف
الشيء اما اولا فلانه لو عرف لكان تعريفه بجميع اجزائه او ببعضها او بالخارج او بالداخل والكل
باطل لان جميع اجزاء الشيء نفسه ومعرف الشيء معرف لجميع اجزائه فيكون معرفا لنفسه
وان التعريف بالخارج يستلزم الدور وتصور امور غير متناهية لان التعريف به
متوقف على العلم باختصاصه به المتوقف على العلم به وبما عداه وان المركب من الداخل والخارج
خارج واما ثانيا فلان المتصور اما معلوم واما مجهول وكل منهما يمتنع طلبه لامتناع تحصيل
الحاصل وبوجه ما لم يخطر بالبال لانا نجيب عن الاول بان المراد بجميع الاجزاء المادية او جميع

الاجزاء

الاجزاء العقلية وان جميعها ليس نفس الشيء لان اجزاء الشيء علل له وان بعض اجزائه
غني عن التعريف وان التعريف بامر خارج يتوقف على اختصاصه لا العلم باختصاصه
وعلى تقدير توقفه على العلم باختصاصه يكفي معرفته ومعرفة ما عداه بعارض شامل له
وعن الثاني بمنع الحصر لجواز ان يكون معلوما بوجه ومجهولا بوجه وارد عليه ان يمتنع طلب كل
من الوجهين لما ذكرناه واجيب عنه بمنع امتناع توجه الطلب نحو الوجه المجهول لجواز
توجهه نحوه بسبب الوجه المعلوم ثم اعلم انه لا يجوز تعريف الشيء بنفسه ولا بما يساويه
في الظهور والخفاء ولا بما هو اخفى منه ولا بما لا يعرف الا به مرتبة او اكثر ولا بالفاظ
غريبة وحشية غير ظاهرة الدلالة بالنسبة الى السامع لانه مفوت للغرض ٥

الفصل الرابع فيما يتعلق بالتصديق وفيه ثلث عشر مسئلة

الاولى الدليل ما يلزم من العلم او الظن به العلم او الظن بالمدلول فهو يتناول الامارة
وقيل ما يلزم من العلم به العلم بالمدلول والامارة ما يلزم من العلم او الظن به الظن بالمدلول
والنظر والفكر ترتيب امور في الذهن للتادي الى المطلوب وهو ينافي العلم به لامتناع طلب
الحاصل ولا يمتنع ذلك بناء على جواز الاستدلال على مطلوب بعد ان ثبت بدليل لان المطلوب
في الدليل الثاني كونه دليلا عليه لا ثبوت ذلك المطلوب وينافي الجهل المركب لانه يصرفه عن
الطلب وهذه المنافاة ذاتية اما الصارف فيه خلاف ولا ينافي الجهل البسيط ومنهم من
قال هو تجريد العقل عن الغفلات ومنهم من قال هو تحديق العقل نحو المعقول
فان الرؤية بالعين تحديقها الى جهة المرئي التماسا لرؤيته كذلك الرؤية بالعقل تحديقه نحو
العقل المطلوب التماسا لتعلقه وفيه نظر لانهما شرطان للنظر ومنهم من قال النظر عبارة
عن مجموع علوم اربعة هي العلم بصحة المقدمات والعلم بصحة ترتيبها والعلم بلزوم النتيجة
عنها والعلم بان ما لزم من الحق حق وفيه نظر لان العلم بلزوم النتيجة علم بنسبة مخصوصة بين
المقدمات والنتيجة فامتنع جعله جزءا من النظر الذي هو علة النتيجة والحق ما ذكرناه

اولا **المسئلة الثانية** النظر الصحيح يفيد العلم خلافا للسمنية
مطلقا وجمع من المهندسين في الالهيات لنا ان من حصل في ذهنه العالم متغير وكل متغير
محدث حصل في ذهنه العالم محدث تحصيلا جازما واحتج السمنية اما اولا فبان العلم الحاصل
عقيب النظر غير ضروري واما ثانيا فلان المطلوب ان كان معلوما لم يطلب وان كان مجهولا

فاذا وجد لم يعلم انه مطلوبه واما الثالث فلانه يظهر للناظر فساد نظره مع الجزم بصحته
وكذا جاز في جميع الاقطار واما رابعا فلان المستلزم للنتيجة اما مجموع المقدمتين
او كل واحدة منهما لا سبيل الى الاول لانه لا يخفى على الذهن لامتناع اجتماع معلومين
في الذهن لانه اذا توجه الى معلوم امتنع توجهه الى معلوم اخر ولا الى الثاني والثالث
لامتناع العلم بالنتيجة بواحدة منهما واحتج المهندسون لان الانسان قد يعجز عن العلم
باقرب الاشياء اليه لنفسه فكيف حال الامور الالهية مع بعدها عن الخلق وبان
طلب التطبيق وقع على تصور طرفيه والحقائق الالهية غير متصورة واجيب عن الاول
باختيار انه ضروري واختلاف العقلاء انما يكون لان المخالف لم يات بالنظر على الوجه
الصحيح كذا في اختلاف الامر كلامه وعن الثاني باختيار انه مجهول ويعلم كونه
مطلوبا بكونه معلوما من وجه ثم انه معارض وتقريره ان العلم غير مفيد للعلم ان كان
ضروريا لم يختلف العقلاء فيه وان كان نظريا لزم التسلسل وابطال الشيء بنفسه وعن
الثالث ان فساده لاجل خلل في المقدمات او في الترتيب اما صحة النظر فلا يكون وعن
الرابع انه يجوز اجتماع معلومين في الذهن والا لم يكن عالما دائما الا بشيء واحد وانه
منقوض بالعلم بالشرطية ۝ وعن الخامس انه يدل على الصعوبة لا على الامتناع ونحن نقر بذلك
وعن السادس انها منقوضة بمعارضتها ۝ **المسئلة الثالثة** النظر الصحيح
في الامارة يفيد الظن خلافا للسيد لما ذكرنا في النظر الصحيح في الدليل لانا نجد
من انفسنا انا متى نظرنا في الدليل حصل لنا العلم كذلك اذا نظرنا في الامارة حصل لنا
الظن وقال قاضي القضاة لا يوجب الظن لكن الناظر يختار عندها والا لما
اختلف الناظرون في امارة واحدة على حد واحد في حصول الظن وعدمه وهو ظاهر
لكنهم يختلفون في امارات الشرع في مدلولاتها واجيب عنه بمنع الملازمة لعدم تساويهم
في النظر في الملازمة ۝ **المسئلة الرابعة** النظر الفاسد يفيد الجهل
خلافا لجمهور المعتزلة وجميع الاشاعرة لنا ان كل من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم
مستغن عن المؤثر اعتقد ضرورة ان العالم مستغن عن المؤثر واستدل المانعون بان
النظر في الشبهة لو استلزم الجهل لكان نظر المحق في شبهة المبطل مستلزما
للجهل والثاني باطل وعورض بان النظر الصحيح لو افاد العلم افاد نظر المبطل في دليل المحق في

شبهة المبطل مستلزما للجهل والثاني باطل وعورض بان النظر الصحيح لو افاد العلم فاذا
نظر المبطل في دليل المحق العلم فان جعل هناك شرط افادة العلم جعله المقدمات فليكن
هناك لذلك وهذه المعارضة راجعة الى منع الملازمة ۝ **المسئلة الخامسة**
ذهب الاشاعرة ان النظر لا يولد العلم بل يحصل العلم عقيبه بالعادة كالشبع بعد الاكل
والمعتزلة والشريف الى انه يولد والقاضي ابو بكر وامام الحرمين الى استلزامه
العلم على سبيل الوجوب من غير التوليد وهو مختار الامام والحكماء الى انه سبب معد
لفيضان العلم من المبدا الفياض احتجت الاشاعرة بان ذلك العلم حادث وكل حادث مستند
اليه تعالى فلا يعلم لذلك والكبرى ممنوعة عند المعتزلة وبالتذكر في عكس
التوليد واجيب عنه بانه لا يفيد النقض لانه قياس خال عن الجامع وكذا بتقدير الجامع ولا يفيد
الالزام لان المعتزلة اذا لم يقولوا بالتوليد لعلة توجد في التذكر وهي ان التذكر قد يحصل
من فعله تعالى عن غير قصد التذكر بخلاف العلم عقيب النظر فان صح هذا الفرق بطل
القياس وان لم يصح منعوا الحكم في الاصل واحتجت المعتزلة بان العلم الحاصل بالضرورة عقيب
النظر الصحيح ومترتب عليه وبان العلم يكثر بكثرة النظر ويقل بقلته بالوجدان فيتولد
منه بالقياس على ساير الاسباب والمسببات وضعفهما ظاهر لان وقوع الشيء عقيب
شيء لا يدل على انه معلول للسابق وكذا كثرة الشيء وقلته بكثرة شيء اخر وقلته واحتج
القايل بالوجوب والاستلزام بان كل من علم ان العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر امتنع
ان لا يعلم ان العالم له مؤثر بضرورة العقل ۝ **المسئلة السادسة**
ذهب ابن سينا الى انه لا يكفي حصول المقدمتين في الذهن لحصول النتيجة فان الانسان
قد يعلم ان هذا الحيوان بغلة وكل بغلة عاقر ومع هذا اذا راى بغلة منتفخة البطن
ظن انها حامل بل لا بد معهما من التفطن لكيفية اندراج الاصغر في الاوسط وزيفه الامام
بان ذلك التفطن ان كان مغايرا للمقدمتين كان مقدمة اخرى وان لم يكن مغايرا
لهما امتنع كونه شرطا لانا جزما لوجوب تغاير الشرط والمشروط واجيب
عنه بانه مغاير لهما ولا يلزم منه انه مقدمة لان المقدمة قضية جعلت جزء
قياس والتفطن المذكور ليس كذلك والحق عندي انه اذا حصلت المقدمتان في الذهن
بالفعل حصل التفطن المذكور وانما يعتقد في البغلة انها حامل اذا لم يكونا فيه معا بالفعل ۝

المسئلة السابعة مذهب كثير من المتكلمين ان العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول غير العلم بالمدلول واحتجوا بانا اذا استدللنا بوجود ما سوى الله تعالى على وجوده لا يجوز ان يكون وجه دلالة وجود ما سواه تعالى مغايرا لهما لان المغاير لوجوده داخل في وجود ما سواه وهو ضعيف لان وجه دلالة الدليل على المدلول ليس بموجود في الخارج بل امر عقلي والحق انه ليس كذلك بل ها هنا ثلثة امور العلم بذات الدليل كالعلم بامكان العالم والعلم بذات المدلول كالعلم بان له موثرا والعلم بكون الدليل دليلا على المدلول والاول غير الثاني ومستلزم له والثالث غير العلم بالدليل والمدلول لانه نسبة بينهما والمستلزم للمدلول نفس الدليل لا لكون الدليل دليلا عليه لانه متاخر عنهما

المسئلة الثامنة النظر واجب خلافا لقوم لان معرفة الله تعالى واجبة وهي لا تحصل الا بالنظر فالنظر واجب لان ما لا يتم الواجب الا به وهو مقدور للمكلف واجب لئلا يلزم تكليف ما لا يطاق وانما قلنا ان معرفة الله تعالى واجبة لانه منعم وشكر المنعم واجب دفعا للخوف وشكره متوقف على معرفته فمعرفته واجبة لما ذكرناه الآن فان قيل لا نسلم ان شكر المنعم دافع للخوف اما لانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه واما لانه كالاستهزاء به لمن شكر ملكا على لقمة اعطاه فانه لا يامنه بهذا الشكر بل اللقمة بالنسبة الى الملك اكثر من هذا المنعم بالنسبة اليه تعالى ثم الذي يدل على ان معرفته تعالى غير واجبة وجوه احدها ان وجوبها ان كان على العارف به لزم تحصيل الحاصل واجتماع المثلين وان كان على الجاهل به لزم التكليف بالمحال لان معرفة الايجاب موقوفة على معرفة الموجب فقبل معرفة الموجب يمتنع معرفة الايجاب فالتكليف بمعرفة الايجاب محال والثاني ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا جاء اعرابي لان يسلم كان يامره بالشهادتين لا بالمعرفة المتوقفة على النظر والثالث ان العلوم باسرها غير مقدورة لان جميع الحوادث تقع بقدرته تعالى سلمنا ان معرفته واجبة لكن لا نسلم لا طريق اليها الا النظر لجواز ان معرفته بالالهام او تصفية الباطن او قول الامام

والجواب عن قوله التصرف في ملك الغير لا يجوز بغير اذنه انه مبني على السمع سلمنا لكن انما لا يجوز اذا الحق به ضررا وعن قولهم كالاستهزاء به الحق بانه قياس للغائب على الحاضر

وعن قولهم وجوه احدها ان وجوبها الى آخره انه لا يتوجه على المعتزلة لان الوجوب عندهم عقلي ولا على الاشاعرة لجوابهم التزام التكليف بالمحال وبتقدير عدم جواز ذلك لكن معرفة الايجاب موقوفة على معرفة الواجب ببعض الوجوه وهو انه يوجب له مثلا ثم بمعرفة الايجاب يعلم من هو وكيف هو بقدر الامكان واما معرفة انه موجب فبقول الرسول الذي علم صدقه بالمعجزة وعن قولهم انه صلى الله عليه وسلم كان اذا جاء الى آخره بدل على انه كان يحكم باسلامه بالشهادتين وهو لا ينافي التكليف بالمعرفة لان الحكم بالاسلام الحكم بالايمان لقوله تعالى قل لن تومنوا ولكن قولوا اسلمنا والقران يدل على وجوب المعرفة وهو قوله تعالى فاعلم وقل انظروا وعن قوله لان جميع الحوادث واقعة بقدرته تعالى يمنع ذلك فان النظريات لا تحصل لنا الا بواسطة تحصيل مباديها وترتيبها اللذين هما باختيارنا وعن قولهم بجواز معرفته بالالهام او غيره لو عند وقوعهم في الحيرة والخوف ملجئون الى النظر الا الى غيره او نقول معرفته تعالى تتوقف على النظر ان لم يحصل له معرفته بالالهام والتصفية واما معرفة العلم الذي هو من الامام فلا اخلوا عن نظر

المسئلة التاسعة وجوب النظر سمعي عند الاشاعرة وعقلي عند المعتزلة والشيعة وبعض الفقهاء من الشفعوية احتجت الاشاعرة بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وجه الاستدلال به انه لو كان عقليا لجاز التعذيب قبل البعثة لترك الواجب لكنه لا يجوز لقوله تعالى هذا وبانه لو وجب عقلا لوجب لفائدة او لا والثاني باطل لانه عبث وكذا الاول لان تلك الفائدة لا تعود اليه تعالى لانه منزه عنها ولا الى العبد في الدنيا لانه تعب لا حظ للنفس فيه ولا اليه في الآخرة لانه لا مجال للعقل في ذلك ولان حصول تلك الفائدة يمكن من غير النظر فتوسط وجوب النظر عبث لا فائدة فيه واجاب المعتزلة عن الاول بان المراد بالرسول العقل والمراد بالاية ما كنا معذبين على الواجبات السمعية حتى نبعث رسولا وعن الثاني ان الفائدة تعود الى العبد في الدنيا والآخرة وهي الامن من زوال النعم في الدنيا ومن العقاب في الآخرة فانه يخطر بال كل عاقل من غير ورود الشرع انه اذا اشكر المنعم من ازالة نعمته لو لم يشكر وانه اذا لم يشكر لم يامنها وحينئذ يكون للنفس حظ في ذلك التعب وللعقل مجال فيه وان حصولها من غير النظر ممكن وان الثواب لا يمكن الا باستحقاقه بالعمل بناء على الكسب

عمّ

والقبح العقليين ورد بعض الاشاعرة الجواب عن الاول بانه خلاف الظاهر وعن الثاني بانا
لا نسلم انه يخطر ببال كل عاقل ذلك سلمناه لكنه معارض بانه تصرف في ملك الغير
وبانه كالاستهزاء واحتج للمعتزله ببعض ما ذكرنا في المسئلة المتقدمة
وبانه لو كان وجوب النظر شرعيا لزم افحام الرسل لان الرسول اذا ادعى النبوة
وقال للمعاند انظر في معجزتي لتؤمن لي يقول المعاند لا انظر في معجزتك حتى يجب علي النظر
ولا يجب علي النظر حتى انظر في معجزتك وعارضه الاشاعرة بان وجوب النظر عند
المعتزله نظري فيلزم ايضا افحام الرسل وتقريره انه لو كان نظريا اذ لو كان نظريا
لزم افحام الرسل لان للمعاند ان يقول حينئذ لا يجب علي النظر في معجزتك حتى يجب علي
النظر حتى انظر في معجزتك او يقول لا انظر في معجزتك حتى يجب علي النظر ولا يجب
علي النظر حتى انظر في معجزتك واجابت الاشاعرة عنه بانا لا نسلم توقف وجوب
النظر في المعجزة على وجوب النظر لجواز ان ينظر في المعجزة قبل وجوب النظر او قبل العلم
بوجوبه سلمناه لكنا لا نسلم توقف وجوب النظر على النظر في المعجزة لجواز ان
يجب النظر بالشرع سوا نظر في المعجزة او لم ينظر

المسئلة العاشرة

اختلفوا في اول الواجبات على المكلف فقال ابو الحسن الاشعري هو معرفته تعالى وقالت
المعتزله هو النظر وهو اختيار ابي اسحق الاسفرايني وقال امام الحرمين هو القصد الى
النظر وابو هاشم هو الشك وهو ضعيف لان الشك ليس مقدورا وبتقدير تسليم ليس
مرادا للعاقل والخلاف لفظي لان من قال انه المعرفة اراد به انه المقصود بالقصد الاول ومن
قال انه النظر اراد به ان معرفته يتوقف عليه ومن قال هو القصد اراد به ان المعرفة
والنظر يتوقفان عليه فيكونان مطلوبين بالغرض والاستدلال قد يكون بالعلة على المعلول
وقد يكون بالعكس اذا تساوى المعلول العله وقد يكون باحد المعلولين على الاخر وهو مركب
من الاولين لانه استدلال باحد المعلولين على العلة وبالعلة على المعلول الاخر
والاول اقوى لاستلزام العلم بالعلة العلم بالمعلول المعين وعدم استلزام العلم بالمعلول العلم
بالعلة المعينة

المسئلة الحادية عشر

اذا استدللنا بشيء على شيء
فاما ان يستدل بالعام على الخاص وهو المسمى بالقياس عند المنطقيين واما بالخاص على العام
وهو المسمى بالاستقراء عندهم واما باحد الخاصين الداخلين تحت عام على الاخر وهو

المسمى بالتمثيل عندهم وبالقياس عند الفقهاء وهو في الحقيقة مركب من الاولين ثم انه لا بد
في كل دليل من مقدمتين لان كل مطلوب تصديقي لا بد فيه من محكوم عليه والمطلوب
انتساب المحكوم به ويسمى المحمول الى المحكوم عليه ويسمى الموضوع بالايجاب او السلب وهذا
الانتساب مجهول لا بد له من ثالث ويسمى الحد الاوسط بحيث تكون النسبة بينه وبينهما
معلومه لتصير تلك النسبة المجهولة بواسطة النسبتين المعلومتين معلومه فيحصل
من النسبة التي بينه وبينهما مقدمتان وحينئذ لا بد من معرفة حال تلك المقدمات
ومعرفة حال تركيبها اما الاول فلا بد من ان تكون غير بينه او بينه ابتداء او
بواسطة دفعا للدور او التسلسل

والعقليات

ابتداء بينه احدها
البديهيات وهي قضايا تصور طرفيها كاف في جزم الذهن بالنسبة بينهما والثاني المشاهدات
وهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة قوى ظاهرة او قوى باطنة ويسمى هذه الاخيرة
وجدانية كقولنا ان لنا فرحا او خوفا والثالث التجربيات وهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة
مشاهدات متكررة موافقة للتعيين بسبب انضمام قياس خفي اليها وهو انه لو كان
اتفاقيا لما كان دايما ولا اكثريا كقولنا السقمونيا مسهل للصفرا والرابع الحدسيات وهي قضايا
يحكم العقل بها بواسطة حدس قوي من النفس بسبب مشاهدة القراين موجب لليقين
كحكمه بان نور القمر مستفاد من نور الشمس لاختلاف تشكلات النور فيه
بقربه وبعده منها والمراد بالحدس سرعة انتقال الذهن من المطالب والفرق بين الحدس
والتجربة ان التجربة يتوقف على فعل المجرب بخلاف الحدس والخامس المتواترات وهي قضايا
يحكم العقل بها بواسطة كثرة الشهادات بشرط عدم امتناع المخبر عنه وامن
التواطؤ عليها وانتهائها بالاخرة الى من شاهد المخبر عنه ولا ينحصر عدد الشهادات الموجبة
لليقين في عدد بعينه فعدد التعيين في شخص في قضية ولا يفيد غيره ورب عدد يفيد اليقين
الكلي في قضية لا يفيدهم التعيين في غيرها والسادس قضايا قياساتها معها وهي
قضايا يحكم العقل بها بواسطة لا تغيب عن النفس عند تصور المحكوم عليه وبه كقولنا
الاربعة زوج والدليل المركب منها يسمى برهانا وهو قول مولف من مقدمات يقينية
متى سلمت لزم عنها قول اخر والبرهان اما لمي وهو الذي يكون الحد الاوسط فيه
النسبة في الذهن والخارج كقولنا هذا الشخص متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط محموم

واما الثانی وهو الذی یکون الاوسط علة للنسبة فی الذهن فقط کقولنا هذا الشخص محموم وکل محموم حماه مادی فهذا الشخص حماه مادی متعفن الاخلاط

وعین الصناعات

ایضا ستة انواع احدها المشهورات وهی قضایا یحکم العقل بها بواسطة اعتراف جمیع الناس بها لمصلحة عامة او لدقة او حمیة او عادة کقولنا العدل حسن والظلم قبیح والفرق بینها وبین الاولیات ان الشخص لو جرد نفسه عن جمیع الالهیات النظریة والعملیة وقدر انه خلق الان دفعة من غیر مشاهدة احد وممارسته ثم عرض علیه هذه القضایا یتوقف ولم یتوقف فی الاولیات ومن المشهورات ما یوثر فی النفس حال الوجود ثم اذا فکر فیها بطل تاثیره کقولهم انصر اخاک ظالما او مظلوما ثم اذا افکر فیه علم ان الظالم لا ینصر وان کان اخا وقیل انه محمول علی ظاهره لان نصرة الظالم بان یمنع من الظلم فالمشهورات قد تکون صادقة وقد تکون کاذبة والثانی المسلمات وهی قضایا یاخذها احد الخصمین الاخر فی دفع خصمه مسلمة عنده او فیما بین ذلک العلم حقة کانت او باطلة کتسلیم الفقهاء کون الخبر الواحد حجة والاجماع حجة والدلیل المولف من هذین النوعین بسیطا کان او مرکبا یقال له الجدل والغرض منه اقناع من هو قاصر عن درجة البرهان والزام الخصم او دفعه والثالث المقبولات وهی قضایا یتسلیم من شخص یعتقد فیه الجمهور کالقضایا الماخوذة من العلماء والعباد والرابع المظنونات وهی قضایا یحکم بها العقل بواسطة الظن الحاصل کقولنا فلان یطوف باللیل فهو لص والدلیل المولف من هذین النوعین بسیطا کان او مرکبا یقال له الخطابة والغرض منها ترغیب المستمع فیما ینفعه من تهذیب الاخلاق وامر المعاد وحثه علی المواظبة علی العبادات والخیرات والخامس المخیلات وهی قضایا اذا وردت علی النفس اثرت فیها تاثیرا عجیبا من قبض وبسط صادقة کانت او کاذبة کقولک فی الرغبة الخمر یاقوتة سیالة وفی الرهبة العسل مرة مقیئة والمولف منها یسمی شعرا والسادس الوهمیات وهی قضایا کاذبة یقضی بها الوهم الانسانی فی امور غیر محسوسة حکمها فی المحسوسات لان الوهم تابع الحس فیکون حکمه فی غیر المحسوس کاذبا کقولنا کل موجود مشار الیه وانما یعرف کذبها لان الوهم یساعد العقل فی المقدمات المنتجة لنقیض ما حکم به فاذا وصلا الی المطلوب نکص الوهم عن قوله والمولف منها یسمی سفسطة ومغالطة واما الثانی وهو معرفة کیفیة ترکیب المقدمات فهی علی وجه ینتج الیقین

علی اقسام

علی اقسام احدها ان یکون شیئان یثبت احدهما لجمیع افراد الثالث او ینفی عنه وذلک الثالث ثبت لجمیع افراد الاخر او لبعضها ویسمی الشکل الاول ویسمی المقدمة التی فیها موضوع المطلوب صغری والمقدمة التی فیها محمول المطلوب کبری وموضوع المطلوب اصغر ومحموله اکبر ویشترط انتاجه ایجاب الصغری موجبة کلیة والکبری سالبة نحو کل جسم متغیر ولا شیء من المتغیر بقدیم والثالث ان تکون الصغری موجبة جزئیة والکبری موجبة کلیة نحو بعض الاجسام متغیر وکل متغیر محدث والرابع ان یکون موجبة جزئیة والکبری سالبة کلیة نحو بعض الاجسام متغیر ولا شیء من المتغیر بقدیم ینتج هذه الانواع الاربعة لان الثابت لکل شیء والمنفی عن کل شیء الثابت لغیره ثابت لذلک او منفی عنه الثانی ان یکون شیئان یجب ثبوت احدهما الثالث ویمتنع ثبوت الاخر له فیکون احدهما مسلوبا عن الاخر ویسمی الشکل الثانی ویشترط انتاجه اختلاف المقدمتین بالایجاب والسلب وکلیة احدیهما واقسامه المنتجة اربعة وهی ان یحمل الثالث لجمیع احدهما او بعضه ویسلب عن جمیعه او بعضه فالاول ان یکونا کلیتین والکبری سالبة نحو کل جسم متغیر ولا شیء من القدیم بمتغیر والثانی عکس الاول نحو لا شیء من القدیم بمتغیر وکل جسم متغیر والثالث ان تکون الصغری موجبة جزئیة والکبری سالبة کلیة نحو بعض الاجسام متغیر ولا شیء من المتغیر بقدیم والرابع ان یکون الصغری سالبة جزئیة والکبری موجبة کلیة نحو لیس القدیم بمتغیر وکل جسم متغیر والثالث ان یکون شیئان یثبتان او احدهما والاخر منتف عنه فان یعلم من الاول التلاقی وهما فی ذلک الثالث مع احتمال التنافی وهما فی غیره ویسمی الشکل الثالث وشرط انتاجه ایجاب الصغری وکلیة احدیهما واقسامه المنتجة ستة الاول ان تکون موجبتین کلیتین نحو کل محدث موجود وکل محدث ممکن والثانی من کلیتین والکبری سالبة الثالث من موجبتین والصغری جزئیة الرابع من موجبة جزئیة صغری وسالبة کبری الخامس من موجبتین والصغری جزئیة مثل کل محدث موجود وبعض المحدث ممکن نحو کل محدث موجود ولیس بعض المحدث بقدیم وشرط الاربعة الاول بعکس الصغری وبالخلف والخامس بعکس الکبری والترتیب والسادس بالخلف فقط والرابع ان یکون شیئان احدهما لازم للاخر فانه یلزم من وجود الملزوم وجود اللازم من عدم اللازم عدم الملزوم ولا یلزم من عدم الملزوم عدم اللازم ولا

من وجود اللازم وجود الملزوم لجواز ان يكون اللازم اعم مثل ان كان العالم متغيرا
فهو محدث واللزوم امتناع تحقق شي بدون تحقق شي اخر والملزوم ما اقترن به حرف
الجزاء اعني جواب الشرط والخامس لن يكون شيان متنافيان فان تنافيا صدقا وكذبا
لزم من صدق كل واحد منهما كذب الاخر ومن كذب كل منهما صدق الاخر مثل ان يكون
العالم قديما او محدثا وان تنافيا صدقا فقط لزم من كل منهما كذب الاخر لتنافيهما
في الصدق ولا ينعكس لجواز كذبهما معا نحو هذا الشي اما حجر واما شجر وان تنافيا
كذبا فقط لزم من كل منهما صدق الاخر لامتناع كذبهما ولا ينعكس لجواز صدقهما
معا نحو زيد اما في الما او غير غريق واذا عرفت ذلك فنقول اذا كانت المقدمات
كلها يقينية وترتيبها على وجه يقيني كانت النتيجة يقينية والا كانت ظنية
لان الفرع لا يزيد على الاصل ثم اعلم ان لهم طرقا ضعيفة فيها استدلالهم على عدم الشي بعدم
الدليل على وجوده مثل ما لا دليل عليه معدوم لانه لو جاز وجوده يوجب ان يكون بحضرتنا
جبال شامخة واصوات هائلة ونحن لا ندركها بانه تعالى خلق فيها اعيننا واذاننا مانعا
من ادراكهما ونحن نعلم بالضرورة عدمهما وهو ضعيف لانه ان اريد به ان لا دليل عليه
في نفس الامر فالصغرى ممنوعة وان اريد به ان لا دليل عليه عند الناظر فالكبرى
ممنوعة وحينئذ لا نسلم ان تجويزه يوجب ان يكون بحضرتنا جبال واصوات لا ندركها
ومنها التمسك المسمى عند الفقها بالقياس وهو اثبات حكم في صورة لثبوته في صورة
اخرى مشاركة لها في علة الحكم وهي تسمى اركانا اربعة الاصل والفرع والحكم والعلة
واثبتوا ان العلة في الوصف الطردي لوجهين احدهما الدوران وهو انه وجد الحكم
في بعض صور وجود المشترك وعدم في بعض صور عدمه ودوران الشي مع الشي الذي له
صلوح العلية وجودا وعدما دليل على علية المدار للدائر والثاني السبر والتقسيم
الذي لا يليق من المناقضين كقولهم في اثبات رؤية الله تعالى علة الرؤية هي الوجود
لان كل واحد من الجوهر والعرض فالرؤية مشتركة بينهما فلها علة مشتركة
وهي اما الامكان والحدوث او الوجود لا سبيل الى الاول لانه امر عدمي ولا الى
الثاني لانه احد جزئيه عدمي فتعين الثالث وهما ضعيف اما الاول فلان الجزء الاخير
من العلة التامة وساير الشروط المساوية للمعلول دايرة مع المعلول وجودا وعدما

مع انه

مع انه ليس شي منها علة له بالاتفاق واما الثاني فلجواز ان لا يحتاج الحكم الى العلة بان يكون
عدميا سلمناه لكن حصر العلة فيما ذكروه ممنوع لجواز ان تكون العلة غيرها لكونهما في
جهة او مقابلين للراي او مجموع الامرين او الامور وبتقدير تسليم علية المشترك ووجوده
في الفرع لا يلزم ثبوت الحكم في الفرع لجواز انتفا الشرط ووجود المانع في الفرع ٥ ومنها
الاستقرا وهو اثبات الحكم الكلي لثبوته في جزئياته كقولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل
عند المضغ لان جميع الحيوان الذي رايناه كذلك وهو ضعيف لاحتمال ان يكون حال
ما لم يجد كالتمساح بخلافه نعم اذا كان الاستقرا تاما كان دليلا يقينيا ويسمى بالقياس
المقسم ٥ **المسئلة الثانية عشر** الدليل اما عقلي محض او سمعي محض او مركب
منهما لانه لا يحتمل يلزم من العلم به العلم او الظن بالمدلول لان خبر الغير ما لم يعرف او يظن
صدقه لم يفد العلم ولا الظن ثم المطلوب بالنسبة الى السمع اما يستحيل العلم به بواسطته
وهو كل ما يتوقف العلم بصحة السمع على العلم بصحته للزوم الدور واما يستحيل العلم به الا منه
لوجوب الصلوة واما يجوز اثباته بالعقل وهو الخارج عن القسمين فلو اقتضى العقل شيا
والسمع نقيضه يجب تاويل السمع ان امكن والا نفوض امره اليه تعالى لامتناع العمل بهما
وترك العمل بهما وتكذيب العقل المستلزم لتكذيب السمع ٥ **المسئلة الثالثة
عشر** قيل الدليل السمعي لا يفيد اليقين الا بعد نقل اللغات والنحو والتصريف
وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والنسخ والتقديم والتاخير والتخصيص والمعارض
العقلي وتحقق هذه الامور غير متيقن نعم يستثنى في محكمات القرآن نقل الاشيا الثلثة
وعدم الاشتراك والنسخ والتقديم والتاخير والمعارض العقلي ولا يستثنى عدم المجاز
والتخصيص والاضمار لامكانها فيها ٥ **الفصل الخامس** في الوجود والعدم
وفيه مسايل **الاولى** تصورها بديهي لانه لا شي اجلى منها واستدل عليه بان قولنا
الشي اما موجود واما معدوم بديهي وهو موقوف على تصورهما وبان علمي بوجودي الان وبعدمي
زمان الطوفان بديهي والوجود والعدم جزء من وجودي وعدمي وليس الوجود معنى به
يحصل الماهية في الخارج بل هو نفس الحصول خلافا للقوم لان قيام ذلك المعنى بالماهية في
الخارج يستدعي تحقق الماهية في الخارج فلو كان حصولها في الخارج لذلك المعنى لزم الدور
المسئلة الثانية الوجود مشترك بين الموجودات اشتراكا معنويا

خلافاً للاشاعرة لنا وجوه احدها انا نعلم بالضرورة ان اشتراك الموجودات في الحصول
الخارج اشتراكاً معنوياً والمشترك فيه هو الوجود والثاني عدم زوال اعتقاد
وجود الشي بزوال اعتقاد خصوصيته والثالث انقسامه الى الواجب والممكن
فلو لم يكن مشتركاً اشتراكاً معنوياً لم يكن هذه الامور ولقائل هذه الوجوه ضعيفة
لجواز احتمال ان الوجودات في انتسابها بتمام الماهية لكنها تشترك في لفظ الوجود فاطلاق
لفظ الوجود عليها بالاشتراك اللفظي وحسبك لا يتم دليل من هذه الادلة اما الاول فظاهر
واما الثاني فعند لفظ الوجود فاطلاق لفظ الوجود عليها عند زوال الاعتقاد بوجود
بحسب الاعتقاد بوجود اخر واما الثالث فلجواز ان يكون انقساما الوجود الاشتراك
اللفظي لانا نقول ـــــ وجود الموجودات وان كانت مختلفة في انفسها لكنها
تشترك في لازمها المقول عليها اعني الحصول في الخارج اشتراكاً معنوياً لان جميع الوجودات
تشترك فيه وهو ليس نفس الوجودات ولا داخلاً فيها بل عارضاً لها لوقوعه عليها بالتشكيك
ولا نعني بكون الوجود مشتركاً فيه بين الموجودات في المعنى الا هذا الوجود

المسئلة الثالثة وجود الممكنات زايد على ماهياتها اما الوجود المشترك
فظاهر واما الوجود المخصوص فلانا نعقل الماهية الممكنة كالمثلث مثلاً مع عدم تعقل
وجودها الخارجي والذهني فان قيل اذا تعقلت الماهية حصل لها وجود ذهني فتعقل
وجودها الذهني قلنا ـــــ لا نسلم ذلك لان وجودها في الذهن غير تعقل وجودها
واحتج الخصم بانه لو كان زايداً عليها لكان وجودها قبل وجودها لان اتصاف الماهية
بصفة وجودية وقبولها لها مشروط بوجودها ولزم قيام الوجود بما ليس بموجود لانها
لا تكون موجودة حينئذ ولكان للوجود وجود وتسلسل لانه حينئذ مشارك
ساير الماهيات في الوجود ومخالفاً لها بخصوصيته فيكون له وجود واجيب عن الاول
بمنع ان اتصاف الماهية بصفة وقبولها لها مشروط بوجودها في جميع الصور بل في
غير وجودها وعن الثاني بمنع انها لم تكن موجودة حينئذ بهذا الوجود لا بوجود سابق
وهو غير لازم كقيام العلم والجهل وساير الصفات بالموصوف بها وعن الثالث بمنع
انه لو كان مشاركاً للماهيات الموجودة مخالفاً بخصوصيته كان له وجود لجواز ان
يكون وجوده نفسه فان الموجود ينقسم الى ما لا مفهوم له سوى كونه موجوداً او الى ما له

مفهوم

مفهوم سواه والاول وجوده نفسه والثاني زايد عليه والعدم ايضاً مشترك بين العدمات
اشتراكاً معنوياً **المسئلة الرابعة** وجوب الواجب لذاته زايد على حقيقته
عند بعض المتكلمين وهو مختار الامام وعين حقيقته عند الحكماء وبعض المتكلمين احتج
الاولون بان الوجود مشترك بين الموجودات فهو ان اقتضى التجرد اقتضاه في الممكنات
وهو خلاف مذهب الخصم وان لم يقتض التجرد والاقتران كان تجرده في الواجب لامر وهو
محال معين انه سنفي الاقتران وبانه لو كان حقيقته هي الموجودة المجردة فالموثر في
الممكن ان كان وجوده تعالى مع قيد التجرد كان العدم جزء علة الموجود وان كان وجوده
فقط لزم ان يكون وجود كل ممكن علة المعلول الواجب لمساواة وجوده وجوده وبان حقيقته
تعالى غير معلومة ووجوده معلوم واجيب عن الاولين بان الموثر وجوده الخاص لا الوجود المشترك
وعن الثالث بان وجوده الخاص غير معلوم واحتج القايل بانه حقيقته بانه لو كان زايداً
عليها كان معلولاً لها لاحتياجه اليها لعروضه اياها وامتناع كونه معلولاً لاثر منفصل
واللازم باطل والالزم تقدير وجودها واجيب عنه بان الماهية من حيث هي هي علة قابلية
للوجود فلم لا يجوز ذلك في العلة الفاعلية ورد بان العلة الفاعلية مفيدة للموجود فتكون
موجودة ليفيد غيره الوجود والعلة القابلية مستفيدة للوجود فلا تكون موجودة

المسئلة الخامسة الشي اما موجود في الخارج او في الذهن او فيهما
وانكر المتكلمون الثاني وهو مختار الامام واثبته الحكماء واحتج المنكرون بانه
لو كان تصور الشي عبارة عن حصول ماهيته في الذهن لاتصف ذهناً بالحرارة والبرودة
لجواز ان يتصورهما مفرداً ومعاً وهو ضعيف لان الحاصل في ذهنها ليس نفسيهما بل صورتهما
سلمناه لكن الذهن غير قابل لهما واحتج المثبتون بانا نتصور اشياء لا وجود لها
في الخارج ونحكم عليها بامتياز بعضها عن بعض والامتياز امر وجودي وكل محكوم عليه بامر
وجودي موجود واذ ليس موجوداً في الخارج فهو موجود في الذهن واجيب عنه بمنع ان الامتياز
وجودي لان امتياز الشي عن غيره انه ليس غيره وهو سلبي وهو ضعيف لان الامتياز ليس
ما ذكره بل وجود لاحدهما ليس للاخر ويلزمه انه ليس غيره **المسئلة السادسة**
الوجود لا يشتد ولا يضعف اي لعوم لان الزايد ان كان وجوداً لزم اجتماع المثلين والا لزم
اجتماع النقيضين ولانه بعد الاشتداد ان لم يحدث شي لم يكن حاصلاً قبل الاشتداد لم يكن

استنادا او ان حدث فالحادث غير الحاصل اولا وحينئذ لم يكن استنادا للوجود والواحد
بل حدوث شيء اخر معه وكذا التقدير في جانب النقصان **المسألة السابعة**
كل ما يعبر عنه بلفظ اما موجود واما معدوم ولا فرق بين الموجود والثابت ولا بين المعدوم
والمنفي عند المحققين لان ذلك اما له تحقق في الخارج وهو الموجود او ليس له تحقق في الخارج
وهو المعدوم ومشايخ المعتزلة ان كان بحيث يصح ان يعلم ويخبر عنه فهو الثابت وان
لم يكن كذلك فهو المنفي ثم الثابت ان كان يصح ان يعلم ويخبر عنه لا بالقياس الى غيره فهو حيث صح
الذات والذات ان كان لها صفة الوجود فهو الموجود وان كان لها صفة العدم
فهو المعدوم وان لم يكن كذلك فهو المسمى بالصفة والحال والواسطة مثلا اذا قلنا عالم او
اسود فانا نعني به شيئا له علم او سواد فالشيء هو الذات وله علم او سواد هو الصفة وهو الصفة
عند الحكماء من مقولة الملك عرض لها الاضافة فهم اثبتوا واسطة بين الموجود والمعدوم
وهي ثابتة وسموها بالحال وعرفوها بانها صفة لموجود لا يوصف بالوجود والعدم فالثابت
عندهم اعم من المنفي ثم البصريون من مشايخهم كابي علي وابي هاشم وعبد الجبار قالوا بان الذوات في
العدم جواهر واعراض والفاعل يعطيها الوجود والبغداديون والكعبي قالوا انها اشيا
والفاعل يجعلها جواهر واعراضا ولهم اختلافات كثيرة لا فائدة فيها ولا واسطة عندهم
بين الموجود والمعدوم وبين الثابت والمنفي ه **اعلم** ان من قال الوجود نفس
الماهية لا يقول المعدوم شيء وثابت حال العدم ومن قال زائد على الماهية فمنهم من قال المعدوم
شيء وثابت وهم المعتزلة ومنهم من لم يقل به وهم الاشاعرة والحكماء احتجت المعتزلة اما
اولا فلان الوجود ليس بموجود لئلا يتسلسل ولا بمعدوم لئلا يتصف الشيء بنقيضه واما
ثانيا فلان جنس الماهية وفصلها غير موجودين والا لزم قيام العرض بالعرض وغير
معدومين لان هذه الماهيات موجودة واما ثالثا فلان السواد لو لم يكن سوادا الا عند
وجوده كان كونه سوادا بالغير واللازم لانه يلزم منه ان لا يكون السواد سوادا ه
واما رابعا فلان المعدوم متميز لانه معلوم ومقدور وكل ما هو كذلك متميز
وكل متميز ثابت لان المتميز لا يحصل الا بوجود التميز ليس لغيره وثبوت شيء لغيره فرع
ثبوته في نفسه ه واما خامسا فلان المعدوم ممكن لان المراد بالمعدوم غير
الممتنع والامكان ليس امرا عدميا اما اولا فلانه نقيض الامكان المحمول على الممتنع ه

واما ثانيا

واما ثانيا فلانه لو كان عدميا لم يكن فرق بين الامكان المنفي واذا كان ثبوتيا كان له محل
ثبوتي وهو الممكن لامتناع قيام صفة الشيء بغيره ه **والجواب**
عن الاول منع انه لو كان موجودا تسلسل لجواز ان يكون وجوده عينه وعن الثاني منع لزوم
قيام احدهما بالاخر وعن الثالث بمنع انه يلزم منه ان لا سواد سوادا عند عدم ذلك
الغير بل اللازم ان لا يبقى السواد وعن الرابع بانه ثابت في الذهن كالممتنع والمركب مثل من
ياقوت وبحر من زيبق وعن الخامس بمنع تصدق الامكان على الممتنع لكن لا يلزم منه ان يكون
الامكان ثابتا في الخارج لان كل واحد منهما امر ثبوتي وبانه معارض بان الامكان
محمول على المعدوم فيكون عدميا فيكون الامكان وجوديا والحق ان الاستدلال بكون
السلب عدميا على ان نقيضه وجوديا مستلزم الدور لانه لا يعلم كون السلب عدميا الا
بعد ان نعلم انه سلب وجود لان السلب قد يكون سلب وجود وقد يكون سلب عدم فلا يعلم
ان ذلك السلب عدمي الا بعد ان يعلم انه سلب وجود فلو علم ان نقيض ذلك السلب
وجودي بان السلب سلب وجود لزم الدور وعن السادس بانا لا نسلم انه لو كان عدميا لم يكن
فرق بين الامكان وبين الامكان المنفي لان الاول اثبات الامكان والثاني سلب الامكان
لشيء وجوديا كان او عدميا **المسألة الثامنة** المعدوم لا يعاد
عند جماعة من المتكلمين ويعاد عند اخرين احتج الاولون بوجوه احدها ان المعدوم لا شيء هويته
فيمتنع الحكم عليه بصحة العود لانه حكم عليه بامر وجودي لا يقال ما ذكرتم يقتضي جواز
الحكم عليه لان الحكم عليه بامتناع العود عليه حكم عليه لانا نقول نعم يقتضي ذلك لكنه
غير مناف لما ذكرناه لانه حكم عدمي والاول حكم وجودي الثاني انه لو صح اعادة المعدوم
لما لزم من فرض اعادته محال لكنه لزم لانه اذا اعيد يوجد مثله وجب الامتياز بينهما
لامتناع الاثنينية بدون الامتياز لكنه لا امتياز لاشتراكهما في جميع الذاتيات واللوازم
والعوارض والثالث انه لو اعيد لم يكن المعاد معادا لانه لو اعيد لاعيد جميع خواصه ومنها
وقته واذا اعيد وقته معه كان غير معاد لان المعاد هو الذي وجد في وقت ثان والرابع
ان الشيء بعد عدم صرف واعادته انما تكون بوجود عينه الذي هو المبتدأ في الحقيقة فيلزم
تخلل العدم بين الشيء ونفسه وانه غير معقول وقيل الكل ضعيف اما الاول فلجواز الحكم
على المعدوم بامر وجودي لان الحكم بصحة العود وعدم صحته راجع الى الموجود في الذهن وهويته

المعدوم بابتة في الذهن واما الثاني فلان الملازمة ممنوعة لان الممكن انما لم يلزم من فرض
وقوعه محال اذا لم يكن فرض وقوعه مع ما ينافيه سلمناه لكن المحال لزم من المجموع
ولا يلزم منه استحالة اعادته واما الثالث فلانا لا نسلم ان المعاد ما ذكر نعم هو مثل المعاد وانما
وجب في اول معاد وايضا لم لا يجوز ان يعاد بدون اعادة وقته لانه لا يدعي انه يجب اعادة جميع
المعدومات وكيف لا واول الزمان يمتنع اعادته والا فللزمان زمان اخر يوجد فيه تارة ويعدم
اخرى واحتج المجوزون بانه لو لم يصح وجوده بعد عدمه انقلب الشي من الامكان الذاتي الى
الامتناع الذاتي وهو محال وفيه نظر لانه لا يلزم الانقلاب المذكور لجواز ان يكون صحة وجوده
ابتداء من لوازم ماهيته وامتناع وجوده بعد العدم وايضا من لوازم ماهيته لان احد الوجودين
غير الاخر وغير مستلزم له وقال المجوزون انا نعلم بالضرورة انه لو لا
وجوده في الزمان الاول لكان ممكن الوجود في الزمان الثاني ووجوده في الزمان الاول
يفيد زيادة استعداده للوجود وزيادة استعداده للوجود ان لم يفد امكان وجوده
لم يفد امتناع وجوده وضعفه ظاهر

المسئلة التاسعة

اعدام الملكات متمايزة فان عدم العلة والشرط يوجب عدم المعلول والشرط وليس عدم
غيرهما كذلك ولتمايزها تعقل ويخبر عنها والاعدام المطلقة لا تمايز فيها ولهذا لا تعقل ويخبر
عنها وكذا المعدوم المطلق لانه لو عقل او اخبر عنه كان موجودا في الذهن فلم يكن عدما
ولا معدوما وقد اورد عليه بان الاخبار عن العدم او المعدوم المطلق بانه لا يعقل ولا
يخبر عنه اخبار عنه وهو يستلزم تعقله فلو لم يعقل لم يصح الاخبار عنه لزم التناقض واجيب عنه
بمنع لزوم التناقض لان الاخبار عنه وتعقله من حيث انه عرض له وجود في الذهن فان قيل واذا
عرض له وجود في الذهن لم يكن عدما ولا معدوما مطلقا قلنا المراد بقولنا انه لا
يعقل ولا يخبر عنه من حيث هو عدم مطلق من غير ان يعرض له وجود

المسئلة العاشرة في الوجود والوجودي والمعدوم والعدمي ان استقل بقوامه فان كان له
وجود فهو الموجود وان لم يكن له وجود فهو المعدوم وان لم يستقل بقوامه فان كان وجوديا فهو
الوجودي والا فهو العدمي

الفصل السادس في الحدوث والقدم وفيه خمس
مسائل **الاولى** الحدوث زماني وذاتي والحدوث الزماني حصول الشي بعد عدمه في زمان
سابق عند الحكماء وفي زمان مقدر عند المتكلمين والحدوث الذاتي تقدم عدم الشي على وجوده بالذات

لان وجود المعلول في الخارج يحتاج الى علة وجوده وعدمه فيه لا يحتاج الى علة عدمه لان العدم
نفي صرف نعم يحتاج في العقل وجوده وعدمه بان يقال وجد لوجود علته وعدم لعدم علته
لا يقال اذا لم يحتج عدمه في الخارج الى علة كان عدمه لذاته ولو كان كذلك كان ممتنعا لذاته
لانا نقول لا نسلم انه اذا لم يحتج عدمه في الخارج الى علة كان عدمه لذاته اي ذاته مقتضية
لعدمه لجواز ان لا تقتضي الذات شيئا منهما ويكون وجوده في الخارج بالعلة وعدمه في الخارج
لا لعلة وان كان يعلل كل واحد من وجوده وعدمه لا لذاته اي ذاته مقتضيه بعلة في
العقل والقدم مقابل الحدوث بالمعنيين فالقدم بالمعنى الاول هو كون حصول الشي غير
مسبوق بعدمه بزمان وبالمعنى الثاني ان لا يكون عدم الشي متقدما على وجوده بالذات والقدم
على الاول ما لا يكون وجوده مسبوقا بعدمه بزمان اي لا يكون لزمان وجوده اول واورد
عليه بان الزمان ليس بقديم بهذا المعنى عند الحكماء لانه ليس للزمان زمان واجيب عنه بان
ما لا زمان يصدق عليه انه لا اول لزمان وجوده لان صدقه اما بان لا يكون له زمان او يكون
لكن لا اول لزمانه والقديم بالمعنى الثاني ما لا يكون عدمه سابقا على وجوده بالذات
فلا يكون محتاجا في وجوده الى غيره ابدا وهو بهذا المعنى مرادف للوجوب والقديم مرادف
للواجب والزمان محدث بهذا المعنى عند الحكماء وقد يطلق على ما يكون الماضي من زمان وجوده
اكثر من زمان وجود شي اخر

المسئلة الثانية التقدم عند الحكماء بالاستقراء
اما بالعلية كتقدم العلة على المعلول او بالطبع كتقدم الشرط على المشروط والفرق بين
المعنيين ان المتقدم في الاول يستلزم المتاخر بخلاف الثاني واما بالزمان كتقدم الاب
على الابن واما بالشرف كتقدم العالم على الجاهل واما بالوضع كتقدم الامام على المأموم والتقدم
بالعلية والطبع تقدم حقيقي دون غيره لان المتقدم بالزمان والوضع والشرف يمكن
ان يصير بالعرض متاخرا وهو هو لان المعنى لتقدمه امر عارض لذاته بخلاف التقدمين
الاولين بالفعل نعم اذا اعتبر له العقل اجزاء لحقها التقدم والتاخر لذاته لا بزمان اخر على بعض
وعند الحكماء الزمان متصل واحد لا جزء له بالفعل نعم اذا اعتبر له العقل اجزاء لحقها التقدم
والتاخر لذاته لا بزمان اخر واذا عرفت ذلك فنقول العالم محدث عند المتكلمين
وعدمه متقدم على وجوده بالزمان وعند الحكماء تقدم عدمه على وجوده ليس بالعلة ولا بالشرف
ولا بالوضع وهو ظاهر ولا بالزمان والا لزم وجود العالم عند عدمه لاستلزام الزمان الحركة

التي هي من لواحق الجسم بل بالطبع فهو محدث حدوثا ذاتيا هذا على تقدير تعريف الحدث بانه مسبوق
اما على تقدير تعريفه بانه مسبوق بالغير فقال الحكماء ان ارادوا به تقدم الواجب عليه
بالعلة او الشرف او الطبع فلا نزاع فيه ولكن لا يقتضي الحدوث الذي هو مقصودهم ولم يريدوا
تقدمه عليه بالوضع بالاتفاق وبتقدير جوازه لم يحصل المقصود واما تقدمه عليه بالزمان
فباطل والا لكان تعالى زمانيا وبتقدير تسليمه يستلزم قدم الزمان واجاب المتكلمون
عنه بان عدم العالم ووجود الواجب مستقدما على وجود العالم ستقدير ازمنة غير متناهية
او بغير هذه التقدمات الخمس اعلم ان المنع ينقسم بانقسام المتقدم فهو اما بالزمان او بالعلة
او الرتبة او الطبع او الشرف او بالوضع

المسئلة الثالثة

القديم لا يجوز
عليه العدم لانه ان كان واجبا فظاهر وان كان ممكنا فلا بد له من سبب واجب ومنته
الى الواجب دفعا للدور والتسلسل موجب بالذات لحدوث اثر المختار

المسئلة الرابعة

القديم يمتنع اسناده الى الفاعل عند المتكلمين بناء على ان علة الحاجة الحدوث وانه يمتنع ما اثر
الموثر الا حالة الحدوث ومع ذلك فان الاشاعرة اثبتوا لله تعالى صفات قديمة وابو هاشم
اثبت احوالا خمسة وهي القادرية والعالمية والحيية والموجودية والالهية وعلل الاربعة
الاول بالالهوهية واما اثبات قديم فهو غير ذاته وصفاته فقد اتفقوا على امتناعه والحرنانيون
اثبتوا قدماء خمسة وهي الباري والنفس والهيولى والدهر والخلاء اما النفس والهيولى
فلانهما لو كانا حادثين لترتبا من المادة والصورة بناء على ان كل حادث مسبوق بمادة واما
الدهر فانه يلزم وجوده على تقدير عدمه واما الخلاء فلانه واجب الوجود لامتناع ارتفاع الفضاء
والا لما تميزت الجهات وهذا المذهب اختاره ابو بكر زكريا الرازي

المسئلة الخامسة

قالت الحكماء كل محدث مسبوق بمادة ومدة اما كونه مسبوقا بمادة فلانه قبل وجوده ممكن
الوجود فامكانه سابق عليه وهو عرض لا بد له من محل لانه ثبوتي وذلك المحل يمتنع ان يكون
حادثا والا لزم التسلسل وهو محال لانه من طرف العلة فيكون قديما وهو المادة واما كونه
مسبوقا بمدة فلان كل حادث عدم قبل وجوده قبلية لا يجامعها البعدية وهي ليست من العدم
لان العدم قد يكون بعد والقبلية ليست بعد فهي صفة وجودية تستدعي موصوفا موجودا
فقبل هذا الحادث شيء موصوف بالقبلية وهو الزمان واجاب عنه المتكلمون
بان الامكان امر عدمي فلا يحتاج الى محل موجود في الخارج وانه منقوض بالنفس فانها محدثة

عندهم

عندهم مع ان امكان وجودها ليس قائما بالمادة ولقائل ان يقول لا يستدلون بالامكان
الذاتي على هذا المطلوب بل بالامكان الاستعدادي الذي هو احد انواع الكيف وهو
امر وجودي ووجه الاستدلال به ان الامكان الذاتي ليس بكاف في فيضانه عن واجب
الوجود والا لكان قديما اذ لا اسبقية وجوده منه الا بعد ان حصل لمادته الاستعداد
التام في الخارج لقبول وجوده والا لكان ترجيحا بلا مرجح والنفس غير متوجه لان النفس لا
تحدث كيف اتفق بل بشرط حدوث مزاج بدن مستعد لتدبير مفارق حتى يجب فيضانها من واهب
الصور فاستعداد حدوثها في ذلك البدن ولا يلزم ان يكون استعداد حدوث الشيء مادة
له فيها لان البدن محل الاستعداد حدوثها في ذلك البدن ولا يلزم ان يكون استعداد حدوث
الشيء لا محل النفس ولا يلزم ان الحادث اذا حدث يكون في محل استعداده ويمكن ان يجاب عن الاول
بان امتناع الترجيح من غير مرجح بالنسبة الى المختار ممنوع وبان ذلك الاستعداد محدث فيكون
مسبوقا باستعداد اخر ويتسلسل وعن الثاني بانه لو جاز ان يكون محلا لاستعداد حدوث
النفس جاز ان يكون محلا لاستعداده عند تعلقها وهم لا يجوزونه على ان الحدوث امر وجودي عند
الحكماء زائد على ذات الحادث لان الشيء لا يكون حادثا ثم يصير حادثا فحدوثه يحدث
بعد ما لم يكن حادثا فيتبدل النفي بالاثبات وهو ضعيف لان التبدل لا يدل على الاثبات
واستدل المنكر بانه لو كان امرا موجودا لكان محدثا او قديما لا سبيل الى الاول لاستلزامه منه
التسلسل ولا الى الثاني لاستلزامه تقدم الحادث لاستلزام قدم صفة الشيء قدمه واجيب
عنه بمنع التسلسل لان حدوثه بنفسه لا بحدوث زائد عليه كالوجود وزعم ابن سعيد
من الاشاعرة بان القدم صفة وجودية زائدة على ذات الله تعالى واحتج عليه بانه عبارة
عن نفي العدم السابق وعدم العدم وجود واجيب عنه بان نفي العدم السابق داخل تحت
العدم المطلق وبنقض لانه لا يلزم منه ان يكون وجوديا وقال ايضا صفاته تعالى غير
قديمة والا لزم قيام المعنى ولا حادثة والا لكان محلا للحوادث وضعفه ظاهر

الفصل السابع

في الوجوب والامكان والامتناع وفيه
ستة مسائل

الاولى

المفهوم اما واجب لذاته او ممتنع لذاته او ممكن لذاته وهو
المسمى بالممكن الخاص عند الحكماء وبالجائز عند المتكلمين والقسمة واردة على المفهوم بلا تقييد
بشرط مع تجويز التقييد لا بقال المحكوم عليه بهذا الامكان اما موجود او معدوم

فان كان موجودًا كان واجبًا لامتناع قبوله العدم وان كان معدومًا كان ممتنعًا
لامتناع قبوله الوجود فلا ممكن اذن لانا نقول مورد القسمة المفهوم لا مع اعتبار الوجود
والعدم والموجود واجب بغيره والمعدوم ممتنع بغيره ونسبة كل محمول الى موضوعه
لا يخلو عن احد هذه الثلاث في نفس الامر والواجب لذاته يستغني في وجوده عن الغير
والممكن الخاص يفتقر في وجوده اليه وكذا في عدمه لكن في العقل والامكان العام
سلب الضرورة عن الطرف المخالف للحكم والامكان الخاص سلب الضرورة عن الطرفين
وهو اخص من الامكان العام والممكن العام في طرف الوجود يتناول الواجب لذاته والممكن
الخاص في طرف العدم يتناول الممتنع لذاته والممكن الخاص والوجوب استحقاقه الشيء وجوده
لذاته وعدم الافتقار الى الغير وما يفيد وجوده غيره يسمى موجبًا او علة وذلك الغير
موجبًا او معلولًا والامكان يطلق على اربعة معان كان اثنان ما ذكرناه والثالث الامكان
الاخص وهو سلب الضرورة الذاتية والوصفية عن الطرفين والرابع الامكان الاستقبالي
وهو سلب الضرورة الذاتية والوصفية نظرا الى الاستقبال قيل الامكان للممكن واجب
والا جاز زواله فيصار واجبًا او ممتنعًا لا نقلاب لو كان واجبًا لكان الممكن الذي هو قابل له
واجبًا له لانا لا نسلم لجواز ان يكون الشيء ممكنًا وعروض العارض له ضروريًا والحق انه
اريد بلزوم ثبوت الامكان للممكن الثبوت الخارجي فلا نسلم انه لازم لا بد يكون فرع
وجوده في الخارج وهو ممنوع وان اريد به انه اذا تصوره العقل ونسبه الى الخارج لزمه لحوق
الامكان اياه في الذهن فهو حق والممكن اما ممكن الوجود لذاته او ممكن الوجود لغيره وكما
كان ممكن الوجود لغيره كان ممكن الوجود لذاته لان امكان الشيء لغيره فرع امكانه
لذاته من غير عكس لجواز ان يكون الممكن لذاته واجبًا لغيره كالاعراض او ممتنعًا لغيره
كالمفارقات والاجسام ٥ **المسئلة الثانية** اختلفوا في هذه المفهومات
الثلثة وجودية الوجوب يراد به معنيان احدهما عدم الافتقار الى الغير وهو بهذا المعنى
عدمي والثاني استحقاقه الوجود لذاته وهو بهذا المعنى مختلف فيه ثبوتي واستدل
على انه عدمي بانه لو كان وجوديًا كان وجوده عين ماهيته فان وجب اتصافها به كان
للوجوب وجوب آخر وتسلسل وان لم يجب امكن زواله عنها وعند زواله عنها
لا يكون الواجب واجبًا وبانه لو كان وجوديًا كان خارجًا عن ماهية الواجب واجبًا لان وجوبه

بالوجوب

بالوجوب واجبًا لان وجوبه بالوجوب الممكن وان يكون للواجب وجوب قبل هذا الواجب
واجيب عن الاول بانا لا نسلم انه لو كان وجوديًا لكان وجوده غير ماهيته
لجواز ان يكون وجوده عين ماهيته فان الواجب والوجوب والوجود واحد ويمنع التسلسل
في الوجوب بالذات وبالتزامه في الوجوب بالغير وعن الثاني بمنع كونه نسبة بينهما سلمناه
لكن لا نسلم ان وجوب الواجب بالوجوب الممكن لجواز ان يكون وجوبا الواجب لذاته ولا نسلم
انه يلزم ان يكون الواجب قبل هذا الوجوب لجواز ان يصير واجبًا بهذا الوجوب كما ان
الشيء يصير حيًا بحيوة قائمة به لا بحيوة اخرى قبلها واحتج على انه وجودي بانه نقيض اللاوجود
فلا نا كما الا وجود له وبان نقيضه اللاوجوب المحمول الممتنع والممكن المعدوم فلا يكون
ثبوتيًا فالوجوب وجوب وجودي واجيب عن الاول بانه ان اريد بالاستحقاقية
النسبة التي بينهما فلا نسلم ان الوجود بتاكدها وان اريد بها معنى آخر غير هذه النسبة
وغير الواجب فلا نسلم وجودها في الخارج بل في العقل وعن الثاني بانا لا نسلم ان اللاوجوب
صادق عليهما بل اللاواجب وفي صدقه عليهما ايضا نظر لاقتضا الموجبة وجود الموضوع
واحتج على ان الامكان امر عدمي بانه لو كان وجوديًا لكان الامكان امكان
وتسلسل وللزم ثبوت صفة وجودية للممكن قبل وجوده لان امكان الشيء سابق على وجوده
والجواب عن الاول بان هذا التسلسل في الامور الاعتبارية وعن
الثاني بان ثبوت الصفة الوجودية للممكن في الذهن واحتج على انه وجودي بانه نقيض الامتناع
الذي هو عدمي والا كان الممتنع موجودًا في الخارج واذا كان الامتناع عدميًا كان نقيضه
وجوديًا واجيب عنه بان الامتناع ان كان له تعين وتميز في نفسه لم يكن عدميًا
وان لم يكن له تميز وتعين لم يناقضه الامكان الا اذا حصلت صورته في الذهن وحينئذ
لا يكون بينهما تناقض الا في الذهن فلا يلزم ان يكون الامكان وجوديًا في الخارج بل غايته
ان يكون موجودًا في الذهن ولا يلزم منه ان يكون موجودًا في الخارج لجواز ان يكون معدومًا
منه وعلى تقدير ان يكون العام وجوديًا لم يكن جنسًا لما تحته والا كان الواجب مركبًا من الجنس والفصل
الحق ان الامكان والوجوب والامتناع اعتبارات عقلية فان المفهومات اذا نسبت الى
الخارج يلحقها في العقل احدى هذه المفهومات ٥ **المسئلة السادسة**
في خواص الواجب لذاته وهي انه يمتنع تركبه لاحتياج المركب الى الغير وان لا يتركب عنه غيره

والامكان بين الواجب لذاته وبين غيره علاوه لوجوب العلاقه بين جزئي المركب والواجب
لذاته لا علاقة له بالغير وان لا يكون واجبا بغيره لاستلزامه اجتماع المؤثرين
وان لا يكون مقولا على كثيرين في الخارج لما يجي وان يكون وجوده عين حقيقته لما مر
وان لا يقبل العدم والا لم يكن وجوده لذاته لان وجوده حينئذ يتوقف على عدم سبب عدمه
وان يجب على جميع جهاته لامتناع احتياجه الى غيره ۵ **المسئلة السابعة**
في خواص الممكن لذاته الاول ان نسبة الوجود والعدم اليه على السوية خلافا للاولوية
لذاته فقط وان نفيت مع تلك الاولوية ان لم يصر العدم اولى به لم يكن المعدوم معدوما
هذا خلف وان صار العدم اولى به فكل واحد من الطرفين اولى به لكن اولوية الوجود
لذات الممكن واولوية العدم لغير ذاته وما بالذات اقوى مما بالغير فتعين الوجوب
وكان مستندا الى الحد الوجوب وفيه نظر احتج الخصم لما ان لا مبان العدم اولى بالموجودات
السيالة وهي التي لا توجد اجزاؤها معا كالصوت والزمان والحركة لانه لو لم يكن اولى به
لصح بقاؤها مع انه يصح وجودها والا ما وجدت واذا ثبت الاولوية في طرف العدم
جازت في طرف الوجود ايضا واما ثانيا فلان العلة قد توجد ولم توجد شرايطها وفي
تلك الحالة كان الوجود اولى مع جواز العدم عليه ۵ **والجواب**
عن الاول بمنع الملازمة لجواز ان يكون ممكنة الوجود فيمتنع البقاء لذاته وعن الثاني
انا لا نسلم ان وجود المعلول حينئذ اولى من عدمه لان اولوية وجود المعلول لم تحصل
الا عند وجود علته التامة الثاني ان يترجح احد طرفيه على الاخر الا لمرجح والا كان
ذلك الطرف اولى به او لزم الترجيح بغير مرجح لا يقال لو صح ذلك لكان عدمه
اثر المؤثر لكنه نفي محض لانا لا نسلم انه نفي محض بل عدم الملكة فجاز تعليل العدم
بعدم علة وجوده ولا يعني بكون عدمه بعلة الا ذلك ۵ **المسئلة الثامنة**
وجود الممكن مسبوق بوجوب وملحوق بوجوب اما الاول فلانه ما لم يوجد بسببه لم يجب
وجوده واذا اوجد بسببه التام وجب وجوده والا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة
واما الثاني فلامتناع عدمه حال وجوده ۵ **المسئلة التاسعة**
علة حاجة الممكن الى المؤثر الامكان عند الحكماء والحدوث او المجموع المركب من الامكان
والحدوث او الامكان بشرط الحدوث علة لها عند المتكلمين احتج المتكلمون بان

الامكان

الامكان لو كان علة الاحتياج القديم الى المؤثر لتحقق علة حاجته واللازم باطل لان القديم غني
المؤثر لان تاثير المؤثر ليس حال وجوده لامتناع تحصيل الحاصل ولا حال العدم لامتناع اجتماع
الوجود والعدم معا وفيه نظر لانا لا نسلم ان التاثير حال بقائه تحصيل للحاصل لان المؤثر
ترجح وجوده على عدمه ما دام موجودا واحتج الحكماء بان الحدوث صفة للوجود
المتاخر فيكون متاخرا عن الوجود المتاخر عن الايجاد المتاخر عن احتياج الممكن
الى المؤثر المتاخر عن سبب الاحتياج فلو كان علة له لزم تاخر الشي عن نفسه بمراتب
معين ان يكون الامكان علة ولا يعارض بان الامكان صفة للوجود الممكن فيكون متاخرا
عن الوجود المتاخر عن الايجاد المتاخر عن احتياج الممكن الى المؤثر المتاخر عن سبب الاحتياج
فلو كان علة لزم تاخر الشي عن نفسه بمراتب لانا لا نسلم ان الامكان صفة للموجود الممكن
من حيث انه موجود بل صفة لذات الممكن في العقل اذا نسبنا الى وجود في الخارج فيكون
متقدما على الوجود فاذا وصفنا الوجود به فبطريق المجاز لا يقال اذا كان الامكان
اعتبارا عقليا لم يصح ان يكون علة لحاجة الممكن الى المؤثر لانا نقول الحاجة ايضا اعتبار عقلي
واذا كان علة حاجته الى المؤثر الامكان والامكان لازم للممكن احتاج الممكن
حال البقاء الى المؤثر ولم يستقل اسناد القديم الى الموجب كما الى المختار لان القصد الى ايجاد الشي
لم يكن الا حال عدمه ۵ **الفصل الثاني** في الماهية وتوابعها
وفيه سبع مسائل ۵ **الاولى** الماهية في الاصل ما يقع في جواب ما هو وهي ماخوذه
من ما هو وبهذا المعنى لا يطلق الا على المركبات ثم يطلق على حقيقة الشي مركبة كانت او بسيطة
فالذات والحقيقة والماهية مترادفة حينئذ ولكل شي ماهية وهي من حيث هي مغايرة
لجميع ما عداها لحقتها لازمة كانت او مفارقة كالوحدة والكثرة والكلية والجزئية
والعموم والخصوص والوجود والعدم لانه لو دخل احدها في مفهوم الماهية لم يصدق
عليها ما يباينه الداخل فهي مغايرة لهذه الاعتبارات قابلة لها كقبول المادة للصور المختلفة
وقبول الجسم للاعراض المختلفة والمتضادة والحيوان من حيث هو حيوان ليس الا انه
حيوان وان كان لحقه انه انسان وواحدا وكثيرا وموجودا ومعدوما والتشخص غير
ماهية النوع لانها كلية بخلاف التشخص بل التشخص مركب من الماهية والتعين والتعين امر
ثبوتي على الاصح لانه جزء من المعين الموجود وجزء المعين الموجود وفيه نظر لانا لا نسلم

جزء موجود ان اريد به المركب من معروض التعين والتعين والحوانه وجودي لان المراد
بالمعنى الجاعل للماهية شخصا معينا موجودا وهو يجب ان يكون موجودا الا انه علة للموجود
المسئلة الثانية الماهية اما بسيطة وهي ما لا جزء لها كالواجب والاجناس العالية
واما مركبة وهي ما له جزء كالانسان ويدل على وجود الماهية البسيطة ان الواحد
موجود في كثرة والواحد من حيث هو واحد لا ينقسم فهو بسيط والبسيط منه حقيقي
ومنه اضافي كالحيوان بالنسبة الى الانسان وكلاهما محتاج الى المؤثر لان كلا منهما ممكن
وكل ممكن محتاج الى المؤثر وقد ذهب قوم الى ان البسيط لا يحتاج الى المؤثر لان علة
الحاجة هي الامكان وهي لا تحقق في البسيط لكونه نسبة بين المنتسبين والانتساب في
البسيط واجيب عنه بمنع عدم الانتساب في البسيط لوجود ماهيته وهي الماهية والوجود
والامكان نسبة بين الماهية ووجودها لا بين اجزائها وكلاهما اما قايم بنفسه كالجوهر
والحيوان او قايم بغيره كالكيف والسواد والتشخص والمركب من الاول وغيره احد جزئيه
قايم بنفسه والاخر قايم به ومن الثاني غيره جميع اجزائه قايم بغيره ٥ **المسئلة**
الثالثة المشهور ان الماهية غير مجعولة لان ما بالغير يرتفع بارتفاع الغير فلو كان
السواد مثلا مجعولا بالغير لم يكن عند عدم ذلك الغير لوجوب عدم المعلول عند عدم العلة
وجوابه انه يلزم منه ان يعدم السواد عند عدم الغير لا ان يبقى السواد غير سواد ٥
المسئلة الرابعة اجزاء الماهية علة لعدم وجودها وعدمها
لعدمها ويلزم ان يتقدم كل احد من اجزائها عليها في الوجودين وان يتقدم
عدم احد اجزائها على عدمها في الموجودين فلا بد فيها من افتقار بعض اجزائها الى بعض والا
لم يحصل منها حقيقة وسواد لك بمثال وهو انه اذا وضع حجر تحت انسان لم يحصل منهما
حقيقة ولا ينتقض بالعشرة المركبة من الاحاد والمعجون المركب من الادوية مع عدم احتياج بعضها
الى بعض لان الجزء الصوري محتاج الى الجزء المادي والحاجة اما من احد الطرفين كالمثال المذكور
او كليهما كالمادة والصورة ثم تمييز الاجزاء قد يكون في الخارج كالبدن والنفس وقد لا
يكون فيه بل في الذهن كجنس السواد وفصله ٥ **المسئلة الخامسة**
اجزاء الماهية اما حقيقية كالماهيات الموجودة في الخارج واما اعتبارية وهي اما متداخلة او
متباينة والمتداخلة اما بينها عموم مطلقا سواء كان العام مقوما للخاص كالموجود من كل

واجزئه

واجزئه من المقولات العشر او بالعكس كالنوع خاصة الجنس الشاملة واما بينهما عموم
من وجه كالحيوان والابيض والمتباينة مركبة اما من الشيء ومعلوله كالخالق والرازق
واما منه ومن علته الفاعلية كالعطا او منه ومن علته المادية كالافطس اذا جعلناه اسما للانف
الذي فيه تقعير او منه ومن علته الغائية كالخاتم او من غير العلة والمعلول فهي اما بعض
اجزائها وجودي وبعضها عدمي كالاول او كلها وجودية سواء كانت كلها حقيقية متشابهة
كالعدد او مختلفة معقولة كالجسم المركب من الهيولى والصورة او مختلفة محسوسة
كالبلقة او كانت كلها اضافية كالاقرب او بعضها حقيقية وبعضها اضافية كالسرير
فانه مركب من الخشب ونسبة اجزاء الخشب ٥ **المسئلة السادسة**
سلب الوجود عن الماهية لا يقتضي تميزها عن غيرها وثابتة في نفسها لان سلب الوجود عنها
يقتضي نفيها الا بمعنى انها ثابتة ثم سلب عنها في الوجود ٥ **المسئلة السابعة**
الماهيات ان اقتضت تعين شخص منها او اختص نوعها بشخص كالعقول لانه حيث وجدت
تلك الماهيات وجد ذلك التشخص لوجود علتها وان لم تقتض ذلك فلا بد لتعين اشخاصها
من علة ملاقية لاشخاصها لا متساوية النسبة المفارق اليها والعلة الملاقية للتشخص لا تكون
حالة في التشخص لان الحال يحتاج الى المحل بل يكون محلا للتشخص وهو المادة الموصوفة بعوارض
مخصوصة من استعداد نوع معين الاشخاص المادية بالمادة لكن يحتاج الى امور اخرى مما
يكتنف بالمادة كالفصل والوصل والوضع والمكان والحركة والزمان لتعين قسط
كل شخص منها ويسمى الاعراض بسبب حلولها في محالها واما الاشخاص الغير المادية كان تشخصها
بمجرد اضافتها الى المادة كالنفوس فان تشخصها بالاضافة الى ابدانها ٥
الفصل التاسع في الوحدة وفيه خمسة مسائل **الاولى**
الوحدة غير الوجود لان الكثير مع اعتبار الكثرة موجود وليس بواحد فالوجود غير
الوحدة الا انها تعرض للكثير من جهة غير جهة الكثرة فالكثرة عارضة للعشرة
من حيث لها احاد والوحدة عارضة لها من حيث واحدة من العشرات وغير التعين لان التعين
تعرض للكثير مع اعتبار الكثرة والوحدة لا تعرض مع هذا الاعتبار والوحدة غنية
عن التعريف لان كل احد يعلم بالضرورة انه واحد بالضرورة فيكون تصور الوجوب ضروريا
المسئلة الثانية الوحدة ثبوتية لانها جزء الواجب الموجود في الخارج

وجز الموجود موجود ولانها لو كانت سلبيه كانت سلب الكثرة فالكثرة ان كانت عدميه
كانت الوحدة وجوديه وان كانت وجوديه فكذلك لان الكثرة مجموع الوحدات
فقيل الوحدة والكثرة اعتباران عقليان من المعقولات الثانيه العارضه للمعقولات
الاولى ٥ **المسئله الثالثه** الوحدة عرض لانها زايدة على الماهيه عارضه
لها فلو كانت جوهرا لم يعرض للعرض وان كانت عرضا فمعروضها اما واحد او كثير
فان كان كثيرا كانت جهة وحدته غير جهة كثرته لامتناع كون الشي الواحد باعتبار
واحد واحدا وكثيرا واذا كان كذلك فجهة الوحدة اما مقومه لجهة الكثرة او عارضه
لها او لا هذا ولا ذاك فان كانت مقومه لها فهي اما واحدة بالجنس وتسمى مجانسه او
بالنوع وتسمى مماثله والواحد بالنوع يستلزم الواحد بالجنس والفصل وان كانت عارضه
لها فاما ان تكون وحدتها في الموضوع كالكاتب والضاحك في الانسان او في المحمول كالقطن
والثلج في البياض وان كانت لا عارضه ولا مقومه فهي الوحدة بالعرض كقولنا
نسبة النفس الى البدن نسبة الملك الى المدينه وان كان معروض الوحدة واحدا فان لم يصح
انقسامه فان لم يكن مفهوم سواه فهو الوحدة وان كان له مفهوم سواه فان كان ذا وضع
فهو النقطه وان لم يكن فهو النفس ان كان له تعلق بالجسم والا فهو العقل فوقوع الواحد
على هذه الاقسام كالتشكيك وظاهر ان اي واحد من هذه الاقسام اولى بالوحدة به
ويقال للكثير الذي عرض له الوحدة هو هو لا بمعنى انهما يتحدان لان اتحاد الاثنين
محال لانهما بعد الاتحاد ان بقيا فهما اثنان وان عدما او عدم احدهما فلا اتحاد ٥
المسئله الرابعه الوحدة مبدا العدد والعدد مجموع الوحدات
والوحدة وجوديه فالعدد وجودي وهو عرض لانه يعرض للعرض وزايد على ماهيه
المعدود لاختلاف ماهيات العدد وقيل انه امر اعتباري لا وجود له في الخارج بل في
الذهن يحكم به العقل على الاشياء فاذا انضم واحد الى واحد في العقل حصل اثنان لانه
لو كان ثابتا في الخارج كان قايما بالغير فذلك الغير اما ان يكون وحدة باعتبار ما يحل
فيه او لا يكون فان كان الاول قامت تلك الوحدة بالاحاد لئلا يلزم قيام العرض الواحد بمحال
متعددة وهو محال وان قامت بكل واحد وحدة لم يكن لذلك المجموع وحدة والمفروض خلافه
وان كان الثاني فالعدد اما موجود في كل واحد من الاجزاء او في احدها وعلى التقديرين

يكون

يكون الواحد عددا وفيه نظر لان الوحدة تقوم بالمجموع من حيث هو مجموع وحمل بعضهم قول
هولاء بانه لا وجود له في الخارج على انه لا وجود له مجردا عن المعدود واستدل على وجوده
في الخارج ان الاعداد مختلفه بالنوع لان كل واحد منها خواص كالاوليه والتركيب
والاصمه والمنطقيه والزايديه والناقصيه والمساواة وهذه لازمة لموضوعاتها واما
لوازم منتهية الى الفصول لامتناع ان تكون معلوله للمشترك ولا للمفارق لان نسبته
الى كل واحدة فتعين انها و الى خصوصيه ذاتيه لامتناع التسلسل في طرق العلة
المسئله الخامسه مقوم كل عدد احاده التي هي لا الاعداد التي فيه
مثلا الستة تتقوم بستة احاد لا بثلثه وثلثه لان تقومها بها ليس اولى من تقومها من اربعة
واثنين او خمسة وواحدة وحينئذ اما لا تتقوم بشي منها او يتقوم بكل واحد منها والثالث
باطل لاستلزامه تحصيل الحاصل فتعين الاول فكونها مركبه من ثلثه او من اربعة واثنين
او من خواصها ولوازمها الخارجة عن ماهيتها فاذا اريد حد الستة قيل انها عدد يحصل
من اجتماع واحد الى ان يستوفي احادها واذا عرفت انها مركبه من عدد كذا وكذا فهو رسم
لا حد وليست نسبة الواحد الى العدد كنسبة النقطة الى الخط لان الواحد جز العدد
والنقطه عرض للخط وليس تقابل الوحدة والكثرة تقابل التضاد ولا التضايف بالذات
لتقوم الوحدة الكثرة وامتناع تقويم احد المتضادين والمتضايفين للاخر ولا تقابل
العدم والملكة لانهما وجوديان بل تقابل التضايف بالعرض لانه عرض لاحدهما المكياليه والاخر
المكيليه لان الواحد يعد العدد **الفصل العاشر في العلل والمعلولات**
وفيه سبعة وعشرون مسئلة ٥ **الاولى** في تعريفها وانقسامها العلة ما يحتاج
اليه الشي فيدخل فيه جز العلة وشرطها وعدم المانع والمعد ان فان كان جميع ما يحتاج
اليه الشي فهو العلة التامة وان لم يكن كذلك فان كانت داخلة في المعلول فهي العلة القا بلغ
ان كان المعلول معها بالقوة كالخشب للسرير او العلة الصوريه ان كان معها بالفعل
كصورة السرير وان كانت خارجة فان كانت موجدة فهي العلة الفاعليه وان كانت موجدة
لموجديه الفاعلية فهي الغاية وان لم يكن كذلك فهي شروط وعدم الموانع وقد قيل ان
الموضوع علة قابليه للعرض وليس داخلا فيما ذكر ولانه ليس جزءا من المعلول الذي هو
العرض ٥ **اعلم** ان العليه والمعلوليه من المعلولات الثانيه لا تعقل لشي من الاعيان هو مجرد علته

علته ومعلوليه بل بعروضها في الاعيان ه **المسئلة الثانية** العلة التامة وهي
المجتمعة لجميع شرايط المؤثرية اذا وجدت وجب وجود المعلول في غير الفاعل المختار لانه
لو لم يجب لجاز وجوده تارة وعدمه اخرى فاختصاصه في وقت دون وقت ان كان لامر زايد
لم تكن علة تامة وان لم تكن له لزم الترجيح من غير مرجح نعم للفاعل المختار ان يرجح احد
مقدوريه على الاخر لا لمرجح **المسئلة الثالثة** المعلول يحتاج الى العلة حال
البقاء لان علة الحاجة هي الامكان وهي ثابتة حال البقاء ه **المسئلة الرابعة**
المعلول يمتنع بقاؤه بعد عدم العلة والعلم به ضروري ولا يشكل بالبنا لان البنا علة فاعليه
لحركات الالات كالحجر والطين لا علة فاعلية للبناء بل شرط لحدوثه نعم العلة المعدة
يجوز بقاء معلولها بعد عدمها كالحركة المعدة لوصول الجسم الى حيزه والحرارة المعدة
لسخونة النار ه **المسئلة الخامسة** الواحد الحقيقي لا يصدر عنه اكثر
من واحد بلا واسطة بغير تعدد الالات والشروط والجهات الا في الفاعل المختار وادعى
بعضهم انه ضروري لمن تصور البسيط الحقيقي وبعضهم برهنوا عليه اما اولا فلان المفهوم من
كونه مصدرا غير المفهوم من كونه مصدر ب فالمفهومان ان كانا داخلين او احدهما
داخلا لزم التركيب وان كانا خارجين كان ذلك الواحد مصدرا لهما ويلزم التركيب
او التسلسل وكلاهما محال واما ثانيا فلانا نستدل بتسخين النار وتبريد الماء على
اختلاف طبيعتيهما واما ثالثا فلانه اذا اصدر ا و ب من جهة واحدة لزم انه صدر عنه ولم
يصدر عنه ا من تلك الجهة اما صدوره عنه من تلك الجهة فظاهر واما عدم صدوره
عنه من تلك الجهة فلانه لما صدر عنه ب الذي هو غير ا من تلك الجهة صدق انه لم يصدر عنه
ا من تلك الجهة والكل ضعيف لان كل واحد من المفهومين امر اعتباري فلا يلزم التركيب
ولا التسلسل وانهم لا يستدلون باختلاف الاثار على اختلاف طبيعتها بل يختلف الاثار
على اختلاف طبيعتها وان صدر ب ليس نقيض كونه مصدرا ولا مستلزما حتى يلزم ان اصدر
عنه وان لم يصدر عنه ه **المسئلة السادسة** الواحد بالشخص لا يجتمع
عليه علتان مستقلتان لانه باحدهما يستغنى عن الاخرى والمستغنى عن الشي لا يكون معلولا له
والواحد بالنوع جاز اجتماعهما عليه بمعنى ان بعض افراده يقع باحديهما وبعضها بالاخرى
كالحرارة لا يقال المعلول النوعي ان لم يحتج الى علة معينة لم يصدر عنها لاستغنائه عنها

وان احتياج

وان احتياج اليها كان علة لجميع افراده لانا لا نسلم انه لو لم يحتج اليها لم يصدر عنها لانه
لا علة ما وصدوره عن العلة المعينة انما جاء من جانب العلة ه **اعلم** ان العلة اذا كانت
واحدة بالنوع كان المعلول كذلك فان الاشيا المختلفة بالنوع تشترك في لازم
واحد كاشتراك الحركة والنار والشمس في التسخين ولا ينعكس فان تسخينات الشمس
واحدة بالنوع مع ان الشمس واحدة بالشخص **المسئلة السابعة** يجوز ان يكون
الشي الواحد علة ومعلولا بالنسبة الى امرين كالعلة المتوسطة ه **المسئلة
الثامنة** المحتاج الى السبب لا يجب ان يكون حادثا عند بعضهم لان الممكن الموجود
حالة بقائه يحتاج الى السبب لما مر مع انه لا حدوث في ذلك الوقت ه **المسئلة
التاسعة** قال بعضهم الوجود وحده ليس بعلة ولا معلول لئلا
يلزم الترجيح بغير مرجح لتساوي الموجودات في الماهية وفيه نظر لان الوجود مقول عليها
بالتشكيك ه **المسئلة العاشرة** التصور قد يكون سببا لحدوث الحدوث
لان القوة الحيوانية صالحة للضدين وصدور احدهما ليس الا لاعتقاد كونه نافعا
ولذيذا او كونه لا خرضارا ومولما ولان الانسان متمكن من العدو على جذع ملقى على وجه
الارض فاذا جعل جزا على قامته عموما لا يتمكن من ذلك وما ذاك الا لتصور سقوطه واذا كان
كذلك لا يبعد ان يبلغ بعض النفوس في القوة الى حيث يبرى المريض ويمرض الصحيح ويقلب
عنصرا الى اخر ويجعل الحار باردا والبارد حارا ويحدث امطارا لكن التصور الكلي لا
يكون سببا قريبا لجزئي لفعل جزئي لانه لو كان سببا قريبا لكان سببا لجميع جزئياته
او لبعضها لا سبيل الى الاول لاستلزامه الجمع بين الامور المتضادة ولا الى الثاني لانه
ترجيح بغير مرجح لاستواء نسبة الكلي الى جميع جزئياته فالتصور الجزئي يكون سببا قريبا للفعل
جزئي واحتج الخصم اما اولا فلانه لو كان التصور الجزئي سببا لفعل جزئي لزم الدور لان
تصور الفعل من حيث هو جزئي يتوقف على وجوده في الخارج لان السواد قبل وجوده لا
يتصور الا سوادا حاصلا في هذا المحل في هذا الوقت والسواد المقيد بهذه القيود كلي
لانها لا تمنع كليته واما تصور هذا السواد لا يمكن الا بعد وجوده في الخارج واما
ثانيا فلان تخصيص الاعراض لا يكون الا بالمحال كما مر في التعين فقبل حلولها في المحال لا يكون متخصصة
ويمكن ان يجاب عن الاول بمنع ان السواد قبل وجوده لا يتصور الا كما ذكر لجواز ان يتصور سوادا

على حد معين صادرا عن فاعل جزى في هذا المحل في هذا الوقت وهو جزى لا متناع الشركة
فيه في الذهن وعن الثاني ان محله الذهن **المسئلة الحادية عشر** المعلول ان احتاج
لماهيته الى العلة كانت ماهيته مخالفة لماهية علته والا لزم احتياج الشى الى نفسه
وان احتاج اليها لتشخصه وذلك اذا صار فرد من نوع علة لفرد اخر منه مثل ان يصير هذه
النار علة لتلك النار والاب علة للابن لم يكن المعلول اقوى من العلة لان تلك الزيادة
ليست موجوده في العلة حتى تصير سببا لوجود ها في المعلول ولا يكون المعلول اضعف
من العلة لان الصورة الجوهرية لا تقبل الشدة والضعف اللهم الا اذا كان في جانب
المعلول مانع كما في قبول التسخين من النار وهو صورة الماء ولا يتوجه النقض بتسخين النار
الذائبات كالحديد مع ان سخونتها اقوى من سخونة النار مع وجود المانع يعرف ذلك بادخال
اليد فيها وامرارها الا انا لا نسلم ان سخونتها اقوى من سخونة النار حقيقة بل حسا لامور
احدها ان جرم المسبوك لرجوع سيلانه له باليد زمانا والثاني انه غليظ فتكون حركة
اليد فيه ابطا فيحس بسخونتها اشد واقوى والثالث ان المسبوك لم تخالطه جرم غريب بخلاف
النار ه **المسئلة الثانية عشر** البسيط لا يكون فاعلا لشى وقابلا له عند
الحكماء والا كان مبدأ الامرين الفعل والقبول فكان نسبته الى ذلك الشى بالوجوب
والامكان الخاص لان نسبة الفاعل الى المقبول بالامكان ونسبة الفاعل الى المفعول
بالوجوب وفيهما نظر اما الاول ـــــ فلان القبول ليس باثر واما الثاني فلتغاير
النسبتين لان احديهما نسبة القبول والاخر نسبة التاثير ويدل على تغايرها تعقل
احديهما بدون الاخر ولان نسبة الاثر بالنسبة الى العلة التامة بالوجوب لا بالنسبة
الى الفاعل فقط ه **المسئلة الثالثة عشر** العلة المادية ما يحصل فيه امكان
وجود الشى فيه قبل وجوده ويحصل فيه وجوده عند وجوده كالخشب فانه محل للصورة السريرية
ومادة السرير المحل اذا حصل فيه صنعة فان لم يعدم عن ذات المحل تسمى كانت الصنعة عرضا
لا صورة لان الصورة لا تحدث في المحل الا بعد زوال الصورة السابقة وان عدم كان صورة
المسئلة الرابعة عشر العلة الصورية ليست جزا للمادة بل هي جز علة فاعلية لها
وعلة صورية للمركب لانها جزوه والعلة المادة والمادة علة مادية للمركب لانها جزوه لا للصورية
لانها ليست جزها ه **المسئلة الخامسة عشر** يمتنع تقدم المادة الواحدة لصورتين

لان تقومها باحديهما يوجب استغناءها عن الاخرى نعم يجوز ان يتقدم بمجموعهما لكن
الصورة حينئذ واحدة ه **المسئلة السادسة عشر** الغاية سبب يفضى اليه السبب
فان افضى اليه دايما او اكثريا فالسبب غاية ذاتية والا فهو غاية اتفاقية واحتج منكر الغايات
الاتفاقية بان سبب الغاية ان كان مستجمعا لكل ما لا بد منه في موثرية ترتب الاثر عليه دايما
وان لم يكن سببا لها واجيب عنه لجواز ان يكون مستجمعا له في وقت دون وقت نعم لم يكن
سببا تاما قبل استجماع ذلك ثم ان السبب الاتفاقي قد يتادى الى السبب الثاني كما ان حافر
البير لما لا يتفق عند العبور بالكثر بل عند وصوله الى الماء وقد لا يتادى اليه كما اذا وقف عند
العبورية والسبب الاتفاقي اذا امتد من ارادة نفسانية يسمى بختا والا لا يسمى بختا كالعود الذى
يثبو ويجعل نصفه في المسجد ونصفه في الكنيف ورداه البحان كون السبب في الاكثر لا يودى
الى غاية مذمومة بل يودى في حق صاحبه ورداه الندسر ان يكون السبب يودى في الاكثر
الى غاية مذمومة سوا يودى في حق صاحبه اليها او لا يودى والميمون ما يكثر حصول الخير
عند تكرره والمشوم ما تكرر الشر عند عند تكرره بالاتفاق **اعلم** انه يجوز ان يكون
الشى غاية ذاتية وعدمه كذلك بالنسبة الى حقيقتين فان الحيوة غاية ذاتية بالنسبة الى
النحو والموت ايضا غاية ذاتية لانتظام العالم ولخلاص النفس السعيدة ه **المسئلة
السابعة عشر** الحركات الحيوانية غاية ذاتية لها مبادي مترتبة فاقربها القوة
المحركة التي في العضل ثم بعدها القوة الشوقية ثم بعدها التفكر والتخيل منها المبد البعيد
المسئلة الثامنة عشر لا بد من الغاية الذاتية والا تسلسلت الغايات
وهو محال لا في الغايات المتلاحقة كما في حركات الافلاك عند الحكماء فان كل ارادة
فيها سبب لحركة وكل حركة مبدأ لارادة اخرى لا الى نهاية المقصود بالقصد الاول
من حركاتها خروج الاوضاع من القوة الى الفعل ولما لم يكن ذلك الا بتعاقب الاوضاع
من القوة الى الفعل الجزئية صارت الغايات الجزئية غايات عرضية غير متناهية ه
المسئلة التاسعة عشر الله تعالى لا غرض له الا عند الاشاعرة
والحكماء لانه تعالى لو فعل لغرض كان تعالى مستكملا به لان كل فعل فعل لغرض
كان ذلك الفعل اولى بالفاعل من عدمه لا يقال انما يلزم ما ذكرتم ان لو لم يفعل لغرض يعود
نفعه الى الغير لانا نقول الاحسان الى الغير ان كان اولى بالمحسن من عدمه كان ناقصا لذاته

مستكملا بغيره وان لم يكن كذلك لم يكن غرضا له ه **المسئله العشرون** كل ما لا بد منه في تحقق المعلول وجوديا كان او عدميا فانه جزء من العلة التامة فنقل عليه عدم المانع يمتنع ان يكون جزءا من العلة المؤثرة الى الوجود واجيب عنه بمنع ذلك اذا كان المراد بالعلة المؤثرة العلة التامة واما قولهم العلة التامة يجب ان تكون موجودة لتوجد المعلول فلا ينافي ذلك لان وجود العلة التامة انما يتحقق بتحقق جميع اجزائها الموجودية والعدمية ه **المسئله الحادية والعشرون** العلة اما ذاتية وهي التي تستند المعلول اليها بالحقيقة واما عرضية وهي التي ليست كذلك كشرب السقمونيا فانه بالذات علة لازالة الصفراء وبالعرض علة للتبريد وهي ايضا اما عامة كالصانع بالنسبة الى البيت واما خاصة كالبناء وهي ايضا اما قريبة وهي التي لا واسطة بينها وبين المعلول كالميل واما بعيدة كالطبيعة للحركة وهي ايضا اما مشتركة كالنجار لابواب متعددة واما خاصة كالنجار لهذا الباب ه **المسئله الثانية والعشرون** سبب الماهية غير سبب الوجود لان الوجود غير الماهية وغير داخل فيها فسبب الماهية باعتبار الوجود الذهني هو الجنس والفصل وباعتبار الخارج هو المادة والصورة وسبب الوجود هو الفاعل والغاية ه **المسئله الثالثة والعشرون** العلل العقلية يجوز ان يتوقف ايجابها لاثرها على شرط خلافا للاشاعرة لان الجوهرية توجب قبول الاعراض لكن ايجابها لقبولها عرض مشروط بانتفاء ضده عن محله ه **المسئله الرابعة والعشرون** العلة العقلية يجوز ان تكون مركبة خلافا للاشاعرة لان العلم بكل واحد من المقدمتين لا يوجب العلم بالنتيجة بل العلم بهما بوحده ولان كل واحد من احاد العشرة لا يوصف صفة العشرة ومجموعها يوجبها احتجوا بان كل واحد لما يوجب ذا المجموع يوجب ايضا بناء على ان حكم كل واحد وضعفه ظاهر ه **المسئله الخامسة والعشرون** العلة تنقسم الى مؤثرة والى معدة والمعدة ما تقرب العلة الى معلولها وهي اما ان تؤدي الى ما يماثلها كالحركة الى المنتصف فانها معدة للحركة الى المنتهى والى ما يخالفها كالحركة المعدة للسخونة والى ضدها كالحركة المعدة للسكون عند الوصول الى المنتهى وهي ايضا قريبة وهي التي يحصل المعلول عقيبها او بعيدة وهي التي لا تكون كذلك وتتفاوت في القرب والبعد على تفاوت الاعداد وهو قابل للشدة والضعف

المسئله السادسة والعشرون القوة الجسمانية لا تؤثر في وجود شيء بل تعد لانها لا تؤثر الا فيما له وضع ويلزم منه ان يكون وجوده سابقا على تاثير ذلك القوة فيه واذا كان كذلك امتنع ان تؤثر في وجوده لوجوب تاخر الاثر عن المؤثر وفيه نظر لانه يدل على انها لا تؤثر في خلع صورته الموجودة وحدوث صورة اخرى له وحينئذ لم لا يجوز ان تكون علة لوجود صورة اخرى كما انها علة معدة لابطال الصورة وحدوث صورة اخرى عن واهب الصور حتى تكون الصورة الثانية معلولة لها لا لواهب الصور ه **المسئله السابعة والعشرون** القوة الجسمانية عند الحكماء لا تقوى على ما لا يتناهى بحسب الشدة اي لا تقوى على حركة لا تكون حركة اخرى اسرع منها ولا بحسب المدة والعدة اما الاول فلان الحركة التي لا تكون اسرع منها حركة تقطع مسافة في زمان فالحركة التي تقطعها في بعض ذلك الزمان اسرع منها هذا خلف واما الاخيران فلان القوة الجسمانية ان كانت طبيعية فان كان قبول الجسم للتحريك منهما مثل قبول بعضه اياه لعدم المانع الطبيعي والقسري والقوة الجسمانية الطبيعية تنقسم بانقسام محلها فقوة الكل اقوى والجزء قوة البعض وحينئذ لو جاز تحريك القوة الطبيعية تحريكا غير متناه في العدة والمدة وحركتاهما من مبدا واحد فالقوة العظمى زاد تحريكها على تحريك الصغرى لامتناع ان يكون حال الشيء مع غيره كحاله لا معه وتلك الزيادة في غير جهة المبدا فتنتهي تحريك الصغرى فينتهي تحريك الكبرى لان نسبة الصغرى الى الكبرى نسبة متناه الى متناه وان كانت قسرية فلان تحريكها الجسم من مبدا معين اقل من تحريكها بعضه لان المعاوق في الجسم اكثر من المعاوق في بعضه فتنتهي تحريكها الجسم ويلزم ان ينتهي تحريكها بعضه وان كانت مركبة منهما يتناهى كل واحد منها وانضمام المتناهي الى المتناهي واورد عليه ان هذا مبني على ان كل ما هو اقل من غيره المتناهي متناه وهو ممنوع فان دورات زحل والقمر غير متناهية عندهم مع ان احدهما اقل من الاخرى واجيب عنه بانا قلنا اقل من غير المتناهي متناه اذا كان مبدؤهما واحد وليس مبدا دوريهما كذلك عندهم واحتج من جوز قوتها على غير المتناهي اما اولا فلان تاثير القوة الجسمانية في اثرها وتاثر القابل منها ابدا ممكن والا انقلب الشيء من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي ويلزم من امكانها امكان القوي على الفعل دائما وفيه نظر واما ثانيا فلان حصول الارض في حيزها معلول لقوتها مع حصولها فيه عندهم دائما ه **الباب الثاني**

في الجواهر والاعراض وفيه فصول خمسة **الفصل الاول** في امور مشتركة
بينهما وفيه احد عشر مسئلة ا في تقسيم الموجودات الممكنة على راى المتكلمين وهو كل
موجود ممكن اما قائم بنفسه وهو الجوهر واما قائم بغيره وهو العرض والجوهر اما
متحيز لا ينقسم وهو الجوهر الفرد او متحيز ينقسم وهو الجسم واما غير متحيز وهو الجوهر الروحاني
وجمهور المتكلمين انكروه لانه لو وجد موجود كذلك كان مساويا لله تعالى فيه فان لم يخالفه
بوجه لزم المساواة في تمام الماهية وان خالفه بوجه لزم التركيب وهو ضعيف لان الاشتراك في
السلب لا يوجب الاشتراك في جزء ب تقسيمها على راى الحكماء وهو ان الموجود الممكن
اما ان يكون في موضوع وهو الجوهر او لا يكون هو العرض فالجوهر ماهية اذا وجدت في
الخارج لا في موضوع والعرض ماهية اذا وجدت في الخارج وجدت في موضوع والمراد
بالموضوع محل يتقوم بدون الحال فيه ويقوم الحال فيه به واذا كان شيئان احدهما محل
والاخر حال كان شيئا لقوام المحل يسمى المحل موضوعا والحال عرضا وان كان بالعكس
سمي المحل هيولى والحال صورة فالموضوع والهيولى خاصان تحت عام وهو المحل والصورة والعرض
خاصان تحت عام وهو الحال فالمحل اعم من الموضوع فلا يلزم من كون الجوهر لا في موضوع
كونه لا في محل ولا يلزم من كون الصورة في محل كونها في موضوع لانه لا يلزم من نفي الخاص نفي
العام ولا من وجود العام وجود الخاص والجواهر المعقولة جواهر لانها وان كانت
في موضوع وهو الذهن لكنها اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع هكذا قيل
وفيه نظر لان الموجودة في الذهن لا توجد بعينها في الخارج فالجوهر اما مادي [illegible]
او غير مادي والمادي اما نفس المادة او الصورة او مركب منهما وهو الجسم وغير المادي
يسمى المفارق وهو اما له تصرف في الماديات وهو النفس او ليس له ذلك وهو العقل
ج المشهور من قول الحكماء الجوهر جنس لما تحته واحتج المنكر بوجوه ا لو كان جنسا
لما تحته لكان لها فصول وهي جواهر لامتناع تقوم الجوهر بالعرض واذا كانت جواهر
احتاجت الى فصول لكون الجنس حينئذ داخلا في طبيعة هذه الفصول كالانواع فيكون
لكل فصل فصل الى ما لا نهاية له ب ان الجواهر موجودة لا في موضوع وليس الموجود
جنسا لما تحته لانه لو كان جوهرا كان الجوهر جزءا من العرض وان كان عرضا تقوم الجوهر
بالعرض وليس لا في موضوع جنسا لما تحته لكونه امرا عدميا ج انه لو كان جنسا
لكان العقل الاول من الجنس والفصل واللازم باطل لاستلزامه ان يكون الصادر الاول
اكثر من واحد د انه لو كان جنسا كان مقولا على ما تحته بالتواطؤ لان جزء الماهية لا يقبل
الشدة والضعف والثاني باطل لكونه مقولا عليه بالتشكيك لان الجواهر المفارقة اولى
بالجوهرية من غيرها والعقول اولى من النفوس والنفوس اولى من الاجسام واجزائها واجيب
عن الاول بانا لا نسلم ان الفصول جواهر ويمنع استدعاء ذلك حصولها وانما يلزم ذلك ان
لو كان الجوهر جنسا لتلك الفصول وهو غير لازم لان صدق شيء على شيء لا يقتضي كونه ذاتيا له
والحاصل تخصيص الجوهر بالجنسية لبعض ما يصدق عليه جوهر دون بعض وعن الثاني بان الموجود
لا في موضوع لازم للجوهر ولا يلزم من عدم كونه جنسا لما تحته عدم كون ملزومه جنسا
لما تحته وعن الثالث انا نمنع امتناع صدور الاثنين فصاعدا عن الواجب لذاته سلمناه لكن
الواجب انما يوجد النوع اعني العقل الاول بايجاد واحد لان ايجاد الجنس هو ايجاد النوع لانهما
متحدان في الوجود سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكون الصادر الاول عنه تعالى الفصل ثم بواسطته
الجنس والفصل ليسا جزءين للعقل في الخارج بل جزءي حده ولهذا الاعتبار في الخارج بل في العقل
فالعقل الاول بسيط في الخارج مركب في العقل وعن الرابع انا لا نسلم ان الجواهر المفارقة
اولى من غيرها في الجوهرية وكذا العقول من النفوس د العرض ليس جنسا لما تحته
اما اولا فلانه يمكن تصور الالوان والمقادير وغيرها بدون تصور انها اعراض واما ثانيا فلانه
انما تسمى الشيء عرضا لعروضه شيئا اخر وعروضه لشيء يكون بعد تحققه والاقرب ان الجوهرية
والعرضية من المعقولات الثانية لان كون الذات مستغنية عن المحل ومحتاجة اليه امر زائد
على نفس الذات من الامور الاعتبارية وكم من الاحكام الذهنية فان الذهن يتوقف
في نسبة احدهما الى الذات على وسط ولهذا احتجنا الى الاستدلال على عرضية الكميات
والكيفيات وجوهرية النفوس وثبوت جنس الشيء له لا يتوقف عليه ه الاعراض باقية
عند المعتزلة والفلاسفة وهو ضروري عند ابي الحسين وغيره استدل بانها ممكنة
في الزمان الاول فتكون ممكنة في الزمان الثاني لاستحالة الانتقال من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي
وغير باقية عند الاشاعرة لان البقاء صفة فلو بقي العرض لزم قيام العرض بالعرض
ولانه لو صح بقاؤه امتنع عدمه بعد بقائه اما بطريان الضد او بالفاعل المختار او بانتفاء
شرط لا سبيل الى الاول لان طريان الضد على المحل مشروط بعدم الضد فيه فلو علل عدم

الموجود في المحل بطريان الضد لزم الدور ولا الى الثاني لان فعل المختار ايجاد والاعدام ليس
بايجاد ولا الى الثالث لان شرطه الجوهر وهو باق والكلام في انه عدم ذلك الجوهر
كالعدم في كيفية عدمه **واجيب** بانا لا نسلم ان البقا صفة موجودة
في الخارج سلمناه لكن لا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض ولا نسلم ان طريان الضد مشروط
بل عدمه مشروط بطريان الضد وليس احد القولين ارجح من الاخر سلمناه لكن لا نسلم ان فعل
المختار الايجاد فقط بل الايجاد والاعدام بالنسبة اليه بالسوية لان طرفي الممكن متساويان
بالنسبة الى ماهية الممكن ولا يرجح كل منهما على الاخر الا بالفاعل سلمناه لكن لم لا ينتفي
الى انتفاء شرطه قوله الشرط جوهر قلنا الحصر ممنوع **ح** ويمتنع انتقال الاعراض من محل الى اخر
لان تشخص الشخص امر ثبوتي زايد على ماهيته فيحتاج الى سبب فالسبب اما ماهيته واما لازمها
او غيرهما والاولان محال والا انحصر كل عرض في شخص فتعين غيرهما فذلك الغير اما محله او حال
فيه او لا هذا ولا ذاك لا سبيل الى الثاني لان علة تشخصه ان كانت حالة فيه استغنى عن محله
فلا يحل فيه ولا الى الثالث لان نسبته اليه كنسبته الى غيره فتعين الاول وهو ان يكون
علة تشخصه محله فاذا فارقه بطل تشخصه **ي** لا يجوز قيام العرض بالعرض عند الحكما ولا يجوز
عند المتكلمين والحكما قيام السرعة والبطء بالحركة لامتناع وصف الجسم بهما وجواز وصف
الحركة بهما ومنع قيام جواز العرض بالعرض ليس موضوع العرض العرض بل موضوع
الحركة والسرعة والبطء الجسم وانما لم يكن موضوع السرعة والبطء الحركة لامتناع وجود
الحركة بدونهما ولو كان وجود الموضوع بدون العرض القايم به وانما كانت الحركة
اولى بالمحلية منهما لكونها اعم من كل واحد منهما ووصفها بهما من غير عكس **يا** لا يجوز قيام
عرض بمحلين خلافا لابي هاشم فان التاليف قايم بجوهرين ويمتنع قيامه باكثر من محلين
عنده وذهب قدما الحكما الى جواز قيام العرض بمحلين في الاضافة المتماثلة كالاخوة فانها
قايمة بالاخوين لنا انه لو قام بمحلين لم يتميز العرض الواحد القايم بمحلين عن العرضين القايمين
بهما وانه لو جاز قيام عرض بمحلين جاز حصول جسم في حيزين ثم جاز انقسام الواحد الى الجزئين
حتى قام احدهما باحد المحلين والاخر بالمحل الاخر واما ابو هاشم فاحتج على جواز قيامه
بمحلين لا باكثر بانا نجد صعوبة الانفكاك بين اجزاء الاجسام المولفة فلا بد وان يكون
بينهما ربط يصعب الانفكاك بينهما وهو التاليف وهو انما يربط بين جوهرين فاذا انضم

اليها

اليها ثالث قام باحدهما وبالثالث تاليف اخر وهكذا الكلام في الرابع والخامس ولا يجوز
ان يقوم باكثر من جوهرين كالثلاثة مثلا لانه لو قام بها وعدم احدها عدم التاليف
لانتفاء محله حينئذ لكنه لم يعدم **واجيب** بان صعوبة الانفكاك
للفاعل المختار او الصورة الحادثة المركبة الحافظة له وبان التاليف الخاص باثنين واحد منها
وان لم يصف مطلق التاليف ولا يستغرب بالعدد كالعشرة فانها عرض واحد قايم بمحال
كثيرة لانه قايم بالمجموع من حيث هو مجموع ولا بمثل الاخوة لانه قايم بكل واحد منهما اخوة
فان ذات كل واحد منهما يقتضي قيام اخوة باخر **يب** لا يجوز ان يكون شي واحد
جوهرا وعرضا خلافا للقوم لان الجوهر غني عن الموضوع والعرض يحتاج اليه واستدل
على جوازه بان الجواهر العقلية جواهر مع انها قايمة بالموضوع وهو الذهن فيكون جواهرا
واعراضا وبان الحار جوهر والحرارة جزوه لان الحار ما له الحرارة وجز الجوهر جوهر
فالحرارة جوهر لكنها عرض لانها في موضوع فهي جوهر وعرض **والجواب**
عن الاول بان الجواهر العقلية في الخارج جواهر وفي الذهن اعراض فهي جواهر واعراض
باعتبارين ولا نزاع في ذلك ولقايل ان يقول الدليل هكذا الجواهر العقلية اذا
وجدت في الخارج كانت لا في موضوع فتكون جواهرا ومن حيث انها موجودة في الموضوع
اعراض فهي جواهر واعراض باعتبار واحد **وجوابه** ان الجواهر العقلية
لا توجد في الخارج لان الموجود في الذهن صور الجواهر الموجودة في الخارج لا انفسها
وعن الثاني انه ان اريد بالحار معروض الحرارة لا تكون الحرارة جزوه وان اريد به
المجموع المركب من العارض والمعروض فالحار ليس جوهرا **يج** وحدة المحل لا تستلزم
وحدة الحال لجواز حلول اشيا في محل واحد كالجسم فانه تحل فيه الحركة والسواد والحرارة
واما وحدة الحال فانها تستلزم وحدة المحل لامتناع حلول عرض واحد وصورة واحدة
في محلين لما مر **يد** انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال فان محل النقطة والوحدة
والاضافة كالابوة ينقسم وهي لا تنقسم وانقسام الحال السارية يقتضي انقسام المحل
نعم كثرة الحال لا تقتضي انقسام المحل فان حلول الحرارة والحركة في المحل لا يقتضي
كون بعض المحل حارا وبعضه الاخر متحركا

الفصل الثاني

في تحقيق الاجسام وفيه ستة مباحث **ا** الجسم اما بسيط وهو الذي له طبيعة واحدة

نصيد رما نصيد رعته على نهج واحد واما مركب من عدة بسايط والبسيط قابل للانقسامات فهي اما بالفعل او بالقوة وعلى التقديرين فهي اما متناهية او غير متناهية فهذه اقسام اربعة، احدها ان تلك الاجزاء متناهية حاصلة بالفعل لا تقبل القسمة الا بالفعل ولا بالوهم والفرض وهو مذهب اكثر المتكلمين والثاني انها غير متناهية حاصلة بالفعل وهو مذهب النظام والثالث بالقوة وهي متناهية وهو مختار محمد الشهرستاني والرابع انها بالقوة وهي غير متناهية وهو مذهب اكثر الحكماء وههنا مذهب خامس منسوب الى ديمقراطيس وهو ان هذه الاجسام التي يقال لها بسايط ليست بسايط مثل متالفة من بسايط صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة وتالفها بالمجاورة والتماس فقط وكل واحد منها لا يقبل القسمة الا بالوهم **ب** في اثبات الجزء ويدل عليه وجوه اولها ان كل واحد من الحركة والزمان موجود بالضرورة ويلزم منه ان يكون موجودا في الحال لعدم وجود الماضي والمستقبل والموجود منهما في الحال غير منقسم والا كان احد نصفيه قبل الآخر لكونه غير قار الذات فعند انقضائه الجزء يحصل جزء آخر غير منقسم وهكذا جزء ثالث ورابع فالقدر الذي يتحرك المتحرك بتلك الحركة في ذلك الزمان غير منقسم والا لزم انقسام الحركة والزمان **واجاب**

عنه الشيخ بانه لا يلزم من عدم وجودهما فيهما عدم وجودهما لانه لا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام وهو ضعيف لان العام اذا انحصر في امور كلها منتفية كان منتفيا ويمكن ان يجاب عنه بان الحركة بمعنى القطع غير موجودة في الخارج بل في الذهن والحركة الموجودة في الخارج هي بمعنى كون المتحرك بين المبدأ والمنتهى وثانيها ان النقطة موجودة ومتى كان كذلك لزم الجزء اما الاول فلانها ذات وضع لان الكرة الحقيقية تماس السطح المستوي بنقطة والا انقسم موضوع الملاقاة فيلزم وجود الخط المستقيم في الكرة واما الثاني فلانها متحيزة او منسوبة في الاخرة الى محل متحيز ولا ينقسم ذلك المحل المتحيز والا انقسم النقطة لانقسام محلها وفيه نظر لانا لا نسلم انقسام الحال بانقسام المحل وانما ينقسم ان لو كان مساويا فيه وثالثها انه اذا تحرك خط بطرفه حتى حركته الى آخر الخط المتحرك عليه ما س الخط المتحرك بطرفه الذي هو نقطة كلية الخط المتحرك عليه بنقطة على من الخط المتحرك

غير مسالة وفيه نظر لان كون الخط موجودا او حده مبني على وجود الجزء فلو اثبت الجزء بوجود الخط وحده كان دورا سلمناه لكن لا يلزم وجود تلك النقطة فيه بالفعل فان النقطة لا تحدث الا على الخط المتحرك عليه الا عند ملاقاة الخط المتحرك اياه والرابع اذا وضعنا كرة حقيقية على سطح مستو فموضع الملاقاة من الكرة غير منقسم والا لكان في الكرة خط مستقيم او سطح مستو فاذا ادرناها على ذلك السطح حتى يتم الدائرة حركتها زالت الملاقاة بينهما بتلك النقطة وحصلت الملاقاة بينهما بنقطة اخرى متصلة بالاولى وليس بين النقطتين خط لان كل واحد من الملاقاة والاملاقاة بالنقطة الاولى اعني مبدأ زمان اللاملاقاة اي فيهما انان متغايران وليس بينهما زمان واذا زالت الملاقاة الثانية حصلت الملاقاة بالنقطة الثالثة وهكذا حتى تتم الدائرة محيط الدائرة الحاصلة على محيط الكرة يتركب من نقط متتالية واذا تركب الخط من نقط تركب السطح من خطوط والجسم من سطوح وفيه نظر لان النقطة في الكرة غير موجودة عند زوال الملاقاة بها الا في الوهم والخيال وكذا الدائرة الحادثة **ج** في نفي الجزء ويدل عليه وجوه اولها ان الجزء متحيز يتميز يمينه عن يساره فيلزم الانقسام وثانيها اذا فرضنا اجزاء ثلثة على صفة متلاصقة فالوسط يلقى كل واحد من الطرفين بوجه غير الوجه يلقى به الطرف الاخر وهو يوجب الانقسام لا يقال الوجهان عرضان ولا يلزم من تغايرهما تغاير معروضيهما لانا نقول الوجهان قائمان به ويلزم من تغايرهما تغاير محلهما لكون الوجهين ذوي وضع فيلزم الانقسام ه وثالثها اذا فرضنا خطا من اجزاء ثلثة ثم وضعنا جزئين على الجزئين الذين هما طرفا هذا الخط فاذا تحركا التقيا على وسط الجزء الثاني فانقسمت الاجزاء الخمسة ورابعها انا اذا فرضنا خطا من اربعة اجزاء ووضعنا فوق طرفه الايمن جزءا وتحت طرفه الايسر جزءا فاذا تحركا تحاذيا على منصف الجزء الثاني والثالث وهو يوجب تجزيه الثاني والثالث والجزئين الموضوعين ان نفرض خطا مركبا من جزئين ونضع جزءا آخر فوق احدهما يتحرك عن احدهما الى الاخر ولا يوصف بالحركة عند ملاقاته تمام الجزء الاول لانه لم يتحرك بعد ولا عند ملاقاته تمام الجزء الثاني لانتهاء الحركة حينئذ بل فيما بينهما فيلزم التجزيه اعلم ان هذه الادلة الثلثة الزائفة لاختصاص الحركة بالاجسام عند الحكماء

وجواز الحركة على الجزء عند المتكلمين وسادسها انا نفرض حصانين محلقين السريع والبطيء فاذا
قطع السريع جزءا فالبطيء لا يقطع جزءا ولا اكثر والا لكان حركة البطيء مثل حركة السريع
او اكثر بل اقل فيلزم التجزية وسابعها ان الجزء البعيد من مركز الرحى اذا قطع جزءا
قطع الجزء القريب منه اقل والا لكان مدار الجزء القريب مساويا لمدار الجزء البعيد او اكثر
لا يقال البطيء يسكن عند قطع السريع ولذلك اذا قطع البعيد من مركز الرحى جزءا لانا
نقول بطوء الحركة ليس لتخلل السكنات فيها خلافا للقوم لانه لو كان البطوء بسببه
كانت نسبة السكنات المتخللة بين حركات الفرس الذي يتحرك من اول النهار الى اخره
مائة فرسخ الى حركاته في ذلك النهار كنسبة فضل الحركة اليومية على حركة ذلك الفرس
لكن حركة الفلك من اول النهار قريبة من نصف الدورة ومعلوم ان المسافة التي قطعها
الفلك في تلك المدة ازيد من حركاته بالف الف مرة وهو محال لاحسابه للفرس
محال حركات بين تلك السكنات والامر بالعكس لانه لو وقف الجزء القريب من مركز الرحى
عند قطع الجزء البعيد لزم انفكاك الرحى وثامنها ان الصفيحة المركبة من اجزاء فرده اذا
اشرقت الشمس عليها صار احد وجهيها مضيئا دون الاخر فيتغاير الوجهان
ويلزم التجزية وهو الزامي لان الحكماء لا يجوزون مثل هذه الصفيحة والمتكلمون
يجوزونها وتاسعها انا نفرض بئرا عمقها مائة ذراع اخذنا في وسطها وتد ربط به حبل خمسون
ذراعا وربط بطرفه الاخر دلو يصل الى اسفل البئر وجعل كلاب في حبل اخر خمسون ذراعا
وجعل ذلك الكلاب في طرف الحبل المربوط بالوتد ثم جر الحبل الذي في طرفه الكلاب
الى راس البئر فذلك الدلو ينتهي من اسفل البئر الى راسها في الزمان الذي ينتهي الكلاب
من وسط البئر الى راسها فالدلو قطع مائة ذراع والكلاب خمسين ذراعا فاذا
قطع الدلو جزءا فذلك قطع اقل من الجزء ويلزم التجزية وعاشرها ان كل جزء
متناه يتشكل بشكل وكل مشكل يحيط به حد او حدود والاول هو الكرة فاذا انضم
بعضها الى بعض كان بين تلك الاجزاء فرج اصغر منها فينقسم وكذا الثاني لان
جانب منه غير جانب الضلع ... الاصغر بالقسمة الى حد اذا انقسم
بعده لا يبقى صورته النوعية وهو مذهب المباين لان الجسم اذا افرط في الصغر استولى
عليه ما يحيط به ويحيله الى طبيعته ه وفي امتناع تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى

غير

غير متناهية لانه لو تركب منها لوجد الجزء ولامتنع قطعه في زمان متناه لان قطعه
موقوف على قطع اجزائه ولزم امتناع ما لا يتناهى بين حاصرين ولما لحق السريع البطيء
اذا ابتدأ السريع بالحركة بعد شروع البطيء فيها لان السريع اذا ابتدأ بعد البطيء ففي الزمان
الذي يصل السريع الى الموضع كان فيه البطيء زمان ابتدائه بالحركة تحرك البطيء من ذلك الموضع
الى موضع اخر وهكذا في سائر الاشياء الا نتفاء وللزم اجتماع النقيضين لان الجسم اذا ركب
من اجزاء غير متناهية كان الجزء الواحد موجودا فيه وهو ظاهر فاذا اخذ من تلك
الاجزاء اجزاء متناهية نحو مائة مثلا ازداد حجم مجموع تلك الاجزاء على حجم الواحد
منها لامتناع التداخل واذا ازداد حجم المجموع على حجم الواحد ضممنا اليه الاحاد حتى يحصل
له طول وعرض وعمق فيحصل جسم وكان نسبة هذا الجسم الى الجسم الذي اجزاؤه
غير متناهية نسبة متناه الى متناه لتناهيهما في المقدار لكنه ليس كذلك
واللوازم باطلة واما ضعف ما اختاره الشهرستاني فمعلوم من نفي الجزء وفي التفريع
على وجود الجزء وهو ان الجسم يتالف من هذه الاجزاء عند القائلين به لكن عند الاشاعرة
من جزئين فصاعدا وعند بعض المعتزلة من اربعة اجزاء وعند بعضهم من ثمانية
فالجسم عندهم ما له طول وعرض وعمق فالخط من جزئين والسطح من ثلثة او اربعة
وانقسام الجزء عند مثبتي الجزء انفصال بعض هذه الاجزاء واتصاله هو اتصال
هذه الاجزاء بعضها ببعض وزعم ضرار النجار ان ماهية الجسم مركبة من لون
وطعم وبرودة ورطوبة ويبوسة وهو خطا لان الجسم جوهر والجوهر لا يتركب
من الاعراض ولان الاجسام متساوية في الجسمية ومتخالفة بهذه الصفات ه
وفي تفريع نفي الجزء وهو ان الجسم مركب من الهيولى والصورة لانه اذا انتفى الجزء
كان الجسم في نفسه متصلا واحدا كما هو عند الحس وهو قابل للانفصال فاذا
انفصل فلا بد له من قابل له وليس ذلك القابل نفس الاتصال لوجوب وجود القابل
مع المقبول وامتناع وجود الاتصال مع الانفصال فالقابل له شيء سوى الاتصال
وهو الهيولى والاتصال هو الصورة ه فان قيل الفلك لا يقبل الانفصال
فلا يكون مركبا من الهيولى والصورة ه قلنا طبيعة الامتداد الجسماني
واحدة بالنوع فكان مقتضاها واحدا فاذا احتاجت في بعض الصور الى المادة احتاجت

[illegible]

في سائر الصور وانما قلنا انها نوع لو لم تكن نوعاً كان جنساً او مادة لاسبيل الى الاول
لان الجنس يتوقف على فصل يضاف اليه ويجعله نوعاً وهي لا يتوقف عليه ولا الى
الثاني لان المادة لا تحمل على ابعاد الامتداد ويحمل على الامتدادات **فان قيل**
لا يلزم من نفي كون الجسم متصلاً واحداً لجواز تركبه من اجسام صغار صلبة غير
قابلة للانقسام بالفعل فانقسامه انفصال تلك الاجزاء بعضها عن بعض وحينئذ
لا تكون حينئذ الاجسام متصلاً واحداً قابلاً للانقسامات **قلنا** كل واحد
من تلك الاجزاء قابل للانقسام الى جزئين بالوهم طبيعة كل واحد منهما وطبيعة مجموعهما
وطبيعة الخارج عنهما واحدة متنناهيها واحد فجاز على المتصل الانفصال وجواز
الانفصال مقتض لوجود المادة **فان قيل** لم لا يجوز ان الاتصال الوحدة والانفصال ان تكون صح
العدد وهما عرضان واردان على الجسم فقابلهما الجسم **قلنا** لا يجوز ذلك لانه
يقتضي ان لا يكون الجسم في نفسه متصلاً حتى يكون موضوعاً للاتصال والانفصال
فهو من حيث هو لا يمكن ان يعرض فيه الابعاد الثلثة فلا يكون جسماً بل مادة هذا
خلف وفيه ايراد وهو انه لو كان تعدد الجسمية بعد وحدتها مقتضياً ومحوجاً الى مادة
كان تعدد المادة بسبب الانفصال بعد وحدتها مقتضياً لانعدام المادة الاولى
ومحوجاً الى مادة اخرى ويتسلسل **واجيب عنه** بان المادة
في الحالين لا توصف بنفسها بوحدة وتعدد بل انما تتصف بهما عند تعاقب الصور عليها
لانها وحدها غير موجودة ولقائل ان يقول اذا انقسم الجسم الى جسمين انقسمت المادة
الى قسمين بعد ان كانت واحدة وان لم تكن خالية عن الصورة في الحالين **اعلم**
انه يتفرع على وجود الهيولى فروع احدها ان لا توجد الصورة بدون الهيولى
اما اولاً فلان جزء الصورة فلان جزء الصورة يخالف كلها في المقدار وهذه
المخالفة ليست بالماهية او لوازمها لاشتراك الصورة وجزءها في تمام الماهية
ولوازمها بل بالمقدار الذي هو من توابع المادة واما ثانياً فلانها لو وجدت بغير
الهيولى فان كان مشاركة لها كانت مادية وان كانت غير مشاركة اليها كانت مخالفة اليها صح
بالنوع للصورة المادية وهو غير جائز بناء على ان حكم افراد الطبيعة الواحدة واحد
واما ثالثاً فلانها لو كانت موجودة بدونها كانت متشكلة لكونها متناهية لتناهي

الابعاد ولزوم التشكل لها لا يكون الا لانفعال عرض لمادتها فتكون مع المادة
والمقدار خلافه والثاني لا يوجد الهيولى بدون الصورة لانها لو وجدت بدونها
فان كانت ذات وضع كانت نقطة ان لم تنقسم اصلاً وخطاً ان انقسمت في جهة وسطحاً
ان انقسمت في جهتين وجسماً ان انقسمت في الجهات الثلث والانقسام باطلة اما كونها
نقطة فلانها حالة ابداً والهيولى غير حالة في شيء واما كونها خطاً او سطحاً او جسماً
فلان الهيولى لا حامل لها وهذه الثلاثة حامل لانها متصلة بالذوات قابلة للانفصال
وان لم تكن ذات وضع امتنع لحوق الصورة اياها لانها بعد لحوق الصورة اياها امتنع ان
لا تحصل في موضع من المواضع ولا في كل المواضع ولا في بعض دون بعض لانها ترجح بغير
مرجح واذا ثبت تلازمهما فلا بد من علة تقتضي تعلق احديهما بالاخرى ولا يجوز ان تكون
العلة من قبل الهيولى لانها قابلة فبقي ان تكون من قبل الصورة او من غيرها ولا يجوز ان
تكون الصورة علة تامة للهيولى مستمرة الوجود والصورة في العنصريات ليست كذلك
فالصورة جزء علة الهيولى لانها لا توجد بالفعل الا بمقارنة الصورة والجزء الاخر المفارق
المستمر الوجود **فان قلت** لا يجوز ان تكون جزء علة لانه يلزم من عدم جزء
العلة عدم العلة التامة للهيولى **قلنا** لانها غير متشخصة والعلة المطلقة
يجب ان تكون متشخصة ولا يجب ان تكون جزء العلة كذلك لجواز ان تكون مبهماً
فالهيولى المتشخصة يحتاج الى مطلق الصورة والصورة المعينة المتشخصة تحتاج الى
الهيولى لان الصورة المعينة لا توجد الا بالتناهي والتشكل ومعها وهما محتاجان الى
المادة فلا يلزم الدور والثالث وجود صورة نوعية لان الاجسام مختلفة في قبول
الاعراض كالبرودة والرطوبة واليبوسة والانفكاك والالتئام والابر للتشكل
فاختصاص كل واحد منها بما له من الاعراض اما للصورة الجسمية او للوازمها وعوارضها
او للمادة او لامر مفارق لها لا سبيل الى الاولين لاشتراك جميع الاجسام فيهما ولا
الى الثالث لاستواء نسبته الى جميعها فتعين الرابع وهو الصورة النوعية لا يقال انكم
استدللتم على وجود الصورة النوعية باختلاف الاجسام في الاعراض فيكون اختلاف
صورها اخرى ويتسلسل فلو قيل اختلاف صورها لاختلاف موادها او استعداد
موادها فالكلام ينتسب اختلاف هذه الاعراض الى اختلافها من غير هذه الواسطة

لانا نقول لا نجوز ذلك لان الماء اذا اسخن مثلا زالت برودته ثم اذا ازال المسخن عاد باردا من غير حدوث بعض البرودة فلولا ان فيه قوة مبردة تقتضي عود الماء الى البرودة لاستمرت سخونته من غير حدوث بعض البرودة ٥ اعلم انه ذهب ابو البركات الى ان الجسم واحد في نفس الامر وليس مركبا من اجزاء لا تتجزى ولا من الهيولى والصورة الجسمية ونقل هذا القول عن الاوايل وقال يعنون بالهيولى الجسم من حيث هو هو ويعنون بالصورة الصورة النوعية واختار هذا المذهب صاحب المطارحات واما الكلام في الجسم فقد تحقق

الفصل الثالث

في عدد الاعراض وتوابعها وفيه رايان الاول راي المتكلمين ذهب اكثرهم الى انها احد وعشرون منها الحيوة وما هو مشروط بها ومنه ما هو غير مشروط بها والاول عشرة احدها الحيوة وهي عندهم عبارة عن وصف من شانه ان يعلم ويقدر من يتصف واحتجوا على صحته بانه لولا امتياز الحي عن الجماد بوصف لم يكن اتصاف الحي بالاحساس والحركة الارادية اولى من الجماد باتصافه بهما ٥ **وقيل عليه** ان كان المراد بالحيوة اعتدال المزاج او قوة الحس والحركة فهو معقول وذهب الى كل منهما قوم وان كان المراد بها شيئا ما ثالثا فلا بد من بيانه ثم اقامة الدليل على ثبوته ٥ **وجوابه** ان المراد بها الوصف المذكور وقد اقاموا عليه الدليل المذكور ولا يجوز ان يراد بها اعتدال المزاج لانه شرط للحيوة ولا قوة الحس والحركة لانها معلولة الحيوة في الحي المركب من العناصر ثم عند جمهور المعتزلة نوع واحد لا اختلاف بين افرادها الا بالعدد لان افرادها مشتركة في صحة اشتراكها في الحيوة والاشتراك في الحكم يقتضي الاشتراك في العلة وضعفه ظاهر وهي عند الحكماء المحققين عبارة عن صورة حيوانية من مادة تصير المادة بها حيوانا وهي جسم جوهر ثم ان البنية شرط لوجود الحيوة بالاستقراء الذي حصل منه اليقين خلافا للاشاعرة واحتجوا بانها لو كانت شرطا لها لكانت قائمة بها وهو ظاهر واللازم باطل لانها لو كانت قائمة بها لكان القائم بكل واحد من الاجزاء حيوة واحدة او بكل جزء حيوة على حدة والاول محال لامتناع قيام العرض الواحد بمحال كثيرة وكذا الثاني لاقتضائه كون كل جزء من الحيوان حيوانا ولتوقف حيوة كل جزء على قيام الحيوة بالجزء الاخر لتماثل الاجزاء وهو دور ٥ **وجوابه** ان يقوم بالمجموع من حيث هو مجموع كالابوة ومنع اقتضائه ان يكون كل جزء حيوانا فان الحيوة قايمة بالحي والحيوان والحي اعم من الحيوان فحي وان لم يكن حيوانا ومنع لزوم التماثل

وشرطت المعتزلة الحيوة نوعا من الرطوبة وشرطوا ايضا نوعا من التحلل فان التكاثف والتصلب مما يمنع الحيوة واختلفوا في حاجتها الى الروح وهي عند الحكماء اجسام لطيفة متكونة من بخارية الاخلاط وعند بعض المعتزلة هوا رقيق محتبس يجري من البرودة يتردد في مجاري التنفس فذهب ابو هاشم الى حاجتها اليه وخالفه ابو علي فيه وحجته ان الممنوع من التنفس يموت لفقدان الروح كما ان الموت يحصل بفقدان البنية فيكون الروح شرطا لها كالبنية وهو ضعيف لجواز ان تكون الروح شرطا لها في بعض الانواع وحجة ابي علي انها لو كانت شرطا لها لجاورت كل محل فيه حيوة واللازم باطل لانها غير مجاورة لاكثر البدن والملازمة ممنوعة لانه يجب مجاورة الروح التي لو زال عنه الحيوة لمات كما ان البنية شرط في بعض المحال وهو الذي لو زالت البنية عنه لمات الشخص ولهذا لا تزول الحيوة في مقطوع اليد ٥ الثاني الشهوة وهي طلب الملايم ومسبوقة ادراكه من حيث هو غير ملايم وهما تخالفان الحيوة ولا يحلان الا محلا واحدا عند الاشاعرة والمعتزلة واستدلوا بانهما لو حلا في محلين لساويا التاليف لكونهما قائمين بمحلين لان التساوي في بعض الاحكام يستلزم التساوي في الذات وفيه نظر واعترضت المعتزلة على نفسهم بمنع الملازمة بانهما يحلان في اكثر من محلين بخلاف التاليف لانه لا يحل الا بمحلين واجابوا بانه لو حلا في اكثر من محلين لتزايد الشهوة والنفرة عند تزايد الاجزاء والثاني باطل لان السمين اذا هزل لا تنقص شهوته ونفرته وهو ضعيف لجواز ان تكون الاجزاء الزائدة في السمين غير محتاج اليها في حصول الشهوة والنفرة وهما متضادتان عندهم لعدم اجتماعهما وليس لهما ضد ثالث لان المدرك للشي اما ان يلتذ بادراكه فهو مشتهى واما ان يتالم به وهو منفور عنه ولا واسطة بينهما الا عند عدمهما ولا يفتقر عدمهما الى علة وجوده وفيه نظر والرابع القدرة وهي القوة المؤثرة مع شعور صاحبها بما يصدر عنها والقوة المؤثرة التي بعد شعور صاحبها به هي الطبيعة والقدرة غير المزاج لان المزاج كيفية متوسطة بين الكيفيات المتضادة والقدرة ليست كذلك ولان تاثير المزاج من جنس الكيفيات وتاثير القدرة ليس كذلك وغير سلامة الاعضاء في حقنا لانها شرط القدرة وهي عند اكثر المعتزلة وبعض الاشاعرة صفة يصح عندها الفعل بها يكون القادر قادرا واحتجوا على وجودها بان حركة القادر متميزة عن حركة المرتعش وليس هذا الامتياز الا من الصفة فدل عليه ليس

هذا الاعتبار عند استواء الطرفين لامتناع الفعل حينئذ ولا عند استواء هذا الاعتبار الا هذه الصفة
ولا عند الفعل الا انه لا قدرة ولا عند رجحان احدهما لانه لا قدرة ايضا لوجوب الطرف
الراجح وامتناع الطرف المرجوح **وجوابه** يعلم مما نقل عن ابي البصري والعجز عدم
القدرة **وقيل** العجز عبارة عن آفة تعرض للاعضاء فالقدرة عدمها وهو مذهب
بعض الاشاعرة وهو ضعيف لان القدرة صفة موثرة والعجز ليس كذلك **وقيل** القدرة
قوة تصلبه شانها كذا وهي عارضة عند سلامة الاعضاء وهي التمكن او علة التمكن والعجز
عدمها فالتقابل بينهما على هذه الوجوه تقابل العدم والملكة **وقيل** القدرة قوة هو
او هيئة كذا والعجز آفة عارضة فالتقابل بينهما بالتضاد وانما لم تذكر المعتزلة العجز العارض
لكونه عدميا ه **ب** القدرة عرض لا بد له من محل واستدل عليه من جوز وجود
العرض بلا محل بانها لو كانت لا في محل لم تختص بقادر دون قادر فكان قدرة من صح
ان يكون قادرا والثاني باطل لانه لو صح تعلقها باكثر من قادر واحد لكان المقدور
مقدورا لقادرين وهو محال وللقائل ان يمنع الملازمة وللقائل ان يمنع الملازمة
على رايهم فان ارادة الله تعالى لا في محل مع اختصاصها به تعالى ه **ج** القدرة تحتاج الى الحيوة
وهل تحتاج الى بنية زائدة على بنية الحيوة يعني به زيادة التاليف لزيادة الاجزاء
اولا فذهب ابو هاشم الى الحاجة اليها ومنع ابو عبد الله البصري ذلك واحتج ابو هاشم
بانا نجد التفاوت بين الفيل والبقة مثلا في القوة فلولا الحاجة الى الزيادة لم يكن هذا
التفاوت وهو ضعيف لان زيادة البنية تحتاج اليها لزيادة القوة لا لاصل القوة
كما ذهب اليه ابو عبد الله ه **د** تعلق القدرة عند المعتزلة بعشرة انواع خمسة منها
وهي اللون والتاليف والاعتماد والصوت والالم من افعال الجوارح وخمسة منها وهي
الارادة والكراهة والاعتقاد والفكر والظن من افعال القلوب ثم ذهب ابو علي ان هم
الى ان قدرة القلب لا تتعلق بافعال الجوارح وبالعكس وذهب قوم الى جوازه فان الحركة
يصح وجودها في القلب فيجوز تعلق قدرة القلب بالحركة التي هي من افعال الجوارح وهو
ضعيف لان حركة القلب غير حركة الجوارح واطلاق الحركة على فعل القلب بطريق المجاز
ه **ه** الافعال التي تتعلق بها القدرة عند المعتزلة على ثلثة اقسام المباشر
والتوليد والاختراع ولا قدرة لنا على الاختراع بخلاف الاولين ه **و** نحو عند الاشاعرة

احتياج

احتياج القدرة الى العلم ونقض المعتزلة قولهم بالساهي والنائم فانهما قادران مع عدم العلم
عند النوم والسهو وللقائل منع عدم العلم عنهما ووجود القدرة لهما والحق انهم
ان ارادوا به احتياج القدرة في تاثيرها الى العلم فهو حق وان ارادوا احتياجها في وجودها ها
اليه فهو ممنوع **ز** لا تتعلق القدرة باعدام شيء عند المعتزلة لان القدرة تتعلق
بتحصيل صفة الفعل لان التعليل بالفاعل كالتعليل بالعلة وكما انه لا يعلل العدم بعلة
لذلك لا يعلل بالفاعل وليس للمعدوم بكونه معدوما صفة حتى يوجب الفاعل تلك
الصفة وهو ضعيف لان العدم يحتاج الى العلة كما ان الوجود يحتاج اليها ونقل عن ابي الهذيل
جواز ذلك ه **ح** القدرة متساوية النسبة الى الفعل والترك عند عدم الداعي
لا عند وجوده وعند متقدمي المعتزلة يجوز صدور احد الطرفين من القادر المختار بغير
ترجيح وعند متاخريهم يجب رجحان الطرف عنه ثم ان الطرف الراجح الواقع لا ينتهي الى حد
الوجوب عند بعضهم وعند ابي الحسين البصري يجب الفعل عند وجود الداعي ويمتنع عند عدمه
وهو لا ينافي القدرة لان تساوي الطرفين بالقياس الى القدرة فقط ووجوب الفعل
بالنسبة الى القدرة والداعي وامتناعه بالنسبة الى عدم الداعي **ط** القدرة مع الفعل عند
الاشاعرة وقبله عند المعتزلة وتبقى الى الفعل احتج الاشاعرة بانها عرض فلا تبقى زمانين
لما مر فلو تقدمت على الفعل لم يقدر القادر عليه لان حال وجود القدرة لا فعل وحال وجود
الفعل لا قدرة لامتناع تحصيل الحاصل لما مر من ضعف الدليل الدال على امتناع بقاء الاعراض
سلمناه لكن يجوز تجدده بايجاده تعالى اياه وحينئذ جاز وجود القدرة عند حدوث
الفعل ووجوده وقوله عند وجود الفعل لا قدرة لانه تحصيل الحاصل فاسد
لان القدرة جزء العلة التامة ويجب وجود العلة التامة في جميع اوقات وجود المعلول
لان علة الحاجة الامكان وهو باق في جميع اوقات وجوده ولا يلزم منه تحصيل الحاصل
لان العلة ترجح وجود المعلول على عدمه ما دام موجودا لا احتياج المعلول الى علته في ترجيح وجوده
على عدمه ما دام موجودا واحتجت المعتزلة بان الكافر مكلف بالايمان حال كفره فلو لم يكن
قادرا عليه حينئذ كان تكليفا بالايطاق وفيه نظر لان الكافر مكلف بالايمان حين قدر
عليه لا مطلقا وحينئذ لا يكون تكليفا بالمحال **ي** وهي لا تصلح للضدين عند الاشاعرة
لانها لا تبقى زمانين فالقدرة التي مع احدهما غير القدرة التي مع الاخر وان مفهوم القدرة على احد

الضدين غير مفهوم القدرة على الضد الآخر **واجيب** عن الاول بانا لا نسلم ان العرض لا يبقى زمانين وقد مر وعن الثاني بان القدرتين اشتركا في مفهوم واحد وهو مطلق القدرة الا انه مغاير مفهوميهما باضافتهما الى شيئين والمحققون في المسئلة انه ان اريد بهما القوة في العضل فهي قبل الفعل وصالحة للضدين وان اريد بها المؤثر المستجمع لشرايط التاثير فهي مع الفعل وغير صالحة للضدين **ما** يجوز اجتماع القدرتين على مقدور واحد خلافا لمشايخ المعتزلة لان كل واحد من زيد وعمرو قادر على تحريك هذه الخشبة مثلا احتجت مشايخ المعتزلة اما اولا فلان القادر هو الذي يوجد الفعل عند داعيه ويبقى عند عدمه واذا كان كذلك فاذا فرضنا احدهما مريدا لذلك الفعل والآخر كارها له فان وجد الفعل لم يكن الكاره قادرا على الترك وان لم يوجد لم يكن المريد قادرا عليه واما ثانيا فلانهما لو فعلاه لم يحصل التميز بينه وبين ما اذا فعله احدهما او كلاهما وكلاهما ضعيف اما الاول فلان المحال لزم من المجموع لان من اجتماع القدرتين عليه فقط واما الثاني فلان المحال لزم من فعلهما اياه معا لا من اجتماع قدرتيهما عليه وفعل احدهما او فعل كل واحد منهما على انفراده نعم لا يجوز اجتماع قادرين على فعل واحد مع استجماعهما لشرايط التاثير لانه لم يصدر عنهما كانا عاجزين وان صدر عن احدهما كان الآخر عاجزا وان لم يصدر عنهما لزم صدوره عنهما لان عدم صدوره من هذا لاجل صدوره عن ذلك وعدم صدوره عن ذلك لاجل صدوره عن هذا **مسئلة** الله تعالى قادر على خلق عوالم اخر خلافا لجمهور الفلاسفة والدليل لنا المنقول والمعقول اما المنقول فقوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى الاية ولا يجوز الاستدلال عليهم بالسمع لان صحة السمع غير موقوفة عليه واما المعقول فهو انه لو كان العالم مستحيلا لكان تعالى قادرا عليه لانه قادر على جميع الممكنات واحتجت الفلاسفة بان العالم الثاني كرة فلا يلاقي هذا العالم الا بنقطة فيلزم الخلاء وهو محال لذاته فوجود العالمين محال فلا يكون مقدورا له بان الثاني ان صدر عن غير ما صدر عنه العالم الاول لزم العرف بواجبين وان صدر عنه صدر عن العالم الواحد معلولان بان وقوع العالم الثاني في بعض جوانب الاول ترجيح بغير مرجح لتساوي الجوانب **اعلم** ان اكثر مقدمات هذه الدلايل ممنوع منعا ظاهرا وحاصلها الاعتقاد وهو الحكم سلبا او ايجابا مع الجزم

فهو اما مطابق او غير مطابق والمطابق بموجب وهو العلم وشرط بعضهم فيه الثابت او لا بموجب والموجب اما حسي او عقلي او مركب منهما فان كان حسيا فهو اما حسي ظاهر كالحكم المستفاد من احدى الحواس الخمس الظاهرة واما حسي باطن كالحكم بان لنا جوعا والما وان كان عقليا فان بديهة العقل فهو البديهي وان كان نظر العقل فهو العقلي وان كان مركبا منهما فهو اما مركب من السمع والعقل وهو المتواتر واما من البصر وهو العقل فهو المجرب والجازم بغير موجب هو حكم المقلد الحق لا يقال التقليد ايضا عن موجب لانا نريد بالموجب ها هنا غير موجب التقليد وهو الموجب الجزئي في الاحكام الجزئية فعلى هذا لا يدخل في الاعتقاد الظن والوهم والشك لانها ليست مع الجزم ولم يشترط بعضهم الجزم في الاعتقاد فدخل هذه الثلثة فيه حينئذ وابو الهذيل يخرج العلم عن الاعتقاد والحق ان امتناع اعتقاد اجتماع الضدين لذاتهما لا للصارف لان شرط الجزم بالثبوت ان لا يكون لنقيضه احتمال فيمتنع تحققه بدون هذا الشرط في العلم **مسئلة** اختلفوا في تعريف العلم فذهب امام الحرمين والغزالي الى انه لا يحد لعسر تحديده بل يعرف بالقسمة والمثال وذهب المحققون الى انه غني عن التعريف فمنهم من استدل عليه وهو الامام بوجهين احدهما انه لو عرف العلم لعرف بغير العلم لامتناع اكتسابه بنفسه لكن العلم لا يعلم الا بالعلم فيلزم الدور والثاني ان كل احد يعلم وجوده ضرورة وهو علم خاص فيكون مطلق العلم ضروريا لكونه جزءا من العلم الضروري **واجيب** عن الاول بانه ان اراد غير العلم لا يعلم الا بالعلم ان تصور غير العلم لا يعلم الا بحصول العلم بغيره فمسلم لكنه لا يلزم منه الدور لان حصول العلم بغير العلم لا يتوقف على تصور العلم الخاص بالضرورة لان المعلوم ها هنا وجوده لا العلم بوجوده **فان قيل** كل واحد منا يعلم وجود العلم تصور العلم لانه لا يلزم من العلم بوجود العلم حقيقته **وقيل** ليس بضروري لانه لو كان ضروريا لكان بسيطا لانه لو كان مركبا توقف العلم به على العلم باجزائه فلا يكون ضروريا فلو كان بسيطا لكان كل معنى قايم بالنفس علما لانه على تقدير بساطته لا يتميز اخص من المعنى مطلقا الا من وجه والا كان مركبا من المعنى ومن امر آخر لان الخاص مركب من العام وامر آخر فيصدق لو كان بسيطا كان كل معنى علما وهو محال وفيه نظر

لانا لا نسلم ان كل خاص مركب من العام وامر آخر لجواز ان العام عرضا للخاص كالانسان
والماشي ولا نسلم انه اذا توقف العلم به على العلم باجزائه لم يكن ضروريا لان المراد بالضرور
الضروري ان حصوله في العقل لا يتوقف على طلب وكسب كان ضروريا **وقيل**
صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض احترز بالقيد الاول عن مثل الحياة والقدرة
وبالقيد الثاني عن مثل الظن فيدخل فيه ادراك الحواس الظاهرة والباطنة كما هو
مذهب ابي الحسن الاشعري فان زيد عليه في الامور المعنوية خرج عنه ادراك الحواس
الظاهرة **وقيل** اعتقاد الشيء على ما هو عليه فيدخل فيه الظن فان زاد عليه
احترزوا مع سكون النفس يخرج عنه الظن لكن يدخل فيه تقليد المقلد
الحق فلو زيد عليه بموجب خرج عنه تقليد المقلد الحق ومع هذا فانه تعريف
العلم الذي هو التصديق **وقال** بعض القدماء العلم حصول صورة الشيء في العقل
واورد عليه اما اولا فلان العلم ان كان بذاتنا ان كان بنفس ذاتنا تسلسل العلم بعلمنا بذاتنا
تسلسل العلم بذاتنا الذي هو نفس ذاتنا الى نهاية فلم يكن العلم عبارة عما ذكرتم وان كان
غير ذاتنا فان كان لحصول صورة مساوية لذاتنا لزم اجتماع الامثال وان كان
صورة مخالفة لذاتنا لم يكن العلم عبارة عما ذكروه واما ثانيا فلان حصول الشيء في
الشيء نسبة بينهما فيستدعي تغاير المنتسبين واما ثالثا فلانه تعريف العلم الذي
هو التصور لا لمطلق العلم **واجيب** عن الاول بان العلم بذاتنا نفس ذاتنا
بالذات وغير ذاتنا بالاعتبار وجاز ان يكون الشيء الواحد اعتبارات ذهنية لا ينقطع ما
دام المتغير بغيره وفيه نظر لانا نقوض ذاتنا وعلمنا بذاتنا مجردين عن جميع
الاعتبارات فنقول حينئذ هما متحدان ومتغايران ويعود الالزام
ويمكن ان يجاب عنه بانا نختار ان علمنا بذاتنا غير علمنا بذاتنا ولا يلزم منه ان يكون
علمنا بذاتنا بصورة مساوية لها او مخالفة لها لجواز ان يكون علمنا بذاتنا لا بصورة
مغايرة لذاتنا بل بنفس ذاتنا والقول بان العلم حصول صورة الشيء في العقل انما يكون اذا
كان غير المدرك فالتعريف المذكور لا يكون تعريفا لجميع افراد العلم وعن الثاني بان
تغاير الاعتبار كاف في حصول النسب وهو محقق لان الذات باعتبار كونها عالمة مغايرة
لها باعتبار كونها معلومة وفيه نظر لان المتغاير هاهنا فرع العلم وكان العلم فرع

التغاير **وقيل** العلم اضافة بين العالم والمعلوم واورد عليه بان الاضافة تقتضي وجود
المتضايفين فما لا يكون موجودا لا يكون معلوما وبان لا يكون ادراك ما جهلا لان الجهل
كون الصورة الذهنية غير مطابقة للصورة الخارجية او بان الاضافة غير محققة بين الشيء
ونفسه **وقيل** انه كيفية ذات اضافة للعالم الى المعلوم فيكون داخلا في
مقولة الكيف بالذات وفي مقولة الاضافة بالعرض وذهب قوم من الحكماء الى ان
العاقل شيئا يستدعي اتحادهما وهو باطل لما مر من بطلان الاتحاد وانه اذا اعقل عاقلا ومعقولا
واحدا لزم اتحاد العاقلين وكذا اذا اعقل واحد معقولين لزم اتحاده بهما واتحاد المعقولين
ب العلم انما يعلم بواسطة ملكته وقد ظن قوم ان المعدوم غير معلوم والا لكان ثابتا
ولو كان ثابتا لم يكن معدوما وهو باطل لانه ثابت في الذهن معدوم في الخارج ج لا بد
للعلم من متعلق وهو مذهب الحكماء من المعتزلة ولقوم ان هاهنا علوم لا تعلق لشيء ولا
معلومات لها كالعلم بانه لا ثاني للواجب فانه علم بغير معلوم لان المعلوم اما موجود واما
معدوم وثاني الواجب ليس بموجود وهو ظاهر ولا معدوم والا صح وجوده لكنه
ممتنعا وكذا ان علمنا ان لا ضد له وعلمنا اجتماع الضدين وهو فاسد لانه ليس
كل موجود يصح وجوده د العلم لا يتحقق بمعلومين سواء فسر العلم بحصول صورة
الشيء في العقل لوجوب اعتبار المطابقة واعتبار مطابقة شيء لشيئين او فسر بالاضافة
لوجوب تعدد الاضافة بتعدد المضاف اليه وعند اهل السنة ان علمه تعالى واحد متعلق
بمعلومات لا نهاية لها وحكي عن ابي الحسين البصري ان علمنا الواحد يجوز تعلقه بمعلومين
وعن ابي منصور البغدادي وجوبه للشيخ القاضي ابي بكر وابي اسحق الاسفرايني ان كل
معلومين لا ينفك احدهما عن الآخر جاز تعلق علم واحد بهما والكل ضعيف لما ذكرناه
ه العلوم المتعلقة بالمختلفات مختلفة ان فسر بما يعتبر فيه المطابقة لامتناع مطابقة
المتماثلات والمختلفات وكذا ان فسر بالاضافة ان قلنا ان تنوع المضافات
توجب تنوع الاضافات وان تعقل كانت متماثلة وقال قوم انها مختلفة سواء تعلقت
بالمختلفات او بالمتماثلات لان العلم بالمدلول مشروط بالعلم بالدليل فيكونان
مختلفين مع تماثل الدليل والمدلول ولان العلم بتقدم الجسم يحال بقاء العلم بحدوثه وقيل
عليه جاز ان يكون العلم واحدا والمتعلقات مختلفة قالوا اشترط في تماثل العلوم تعلقها

بالمتماثلين على وجه واحد في وقت واحد على طريقة واحدة اما تماثل المعلومين فلان العلم
باحد المختلفين يخالف العلم بالمختلف الاخر واما اتحاد الوجه فلان العلم باحد
الذاتين المتماثلين باعتبار صفة مخالف للعلم بالاخرى باعتبار صفة اخرى واما اتحاد
الوقت فلان العلم بان زيدا موجود اليوم مخالف للعلم بانه يوجد غدا واما اتحاد الطريقة
فلان علمنا يتعلق بالمعلومات تعلق العلوم بها وعلمه تعالى يتعلق بها تعلق العالمين بهما فانهما
مختلفان واما ابو هاشم فلم يعتبر اتحاد الوقت فجعل العلم بانه موجود هذا علمنا بانه موجود
اليوم اذا لم يتغير عن حاله وضعفه ظاهر (ن) و العلم بالشيء لا يجب ان يكون علما
به عالما به عند الحكماء ومشايخ المعتزلة خلافا لابي القسم الكعبي لان العلم بالشيء
غير العلم بالعلم به وغير مستلزم له لكن اذا اعتبره المعتبر حصل له العلم بذلك
العلم (ز) و لا يجوز ان يجتمع علوم كثيرة من عالم واحد على معلوم واحد لامتناع
اجتماع مثلين نعم يجوز عند من يجوز اجتماع مثلين على تقدير جوازه لا يريد المعلوم
في هذا الحال فاذا قلنا زيد اعلم من عمرو واريد انه معلومه اكثر من معلومه انه سبق
الى الذهن فيكون معلومه معلوم اكثر من علوم عمرو ومعلوماته (ح) العلم بالكلي
عبارة عن حصول صورة في الذهن منطبقة على اي فرد سبق الى الذهن من الافراد الخارجية
ولا حصول لها في الخارج وهذا العلم مغاير للعلم بالجزئي وهو ظاهر لكن زعم ابو هاشم ان
من علم ان كل ظلم قبيح ثم علم في فعل معين انه ظلم علم انه قبيح بالعلم الاول فان لم يتجدد
له علم مستند العلم به في هذا الفعل واحتج عليه بانه لو كان العلم بقبحه بعلم مستانف
لم يعلم قبحه وان علم انه ظلم لعدم العلم المستانف بقبحه واللازم باطل قطعا فالملزوم
كذلك وفيه نظر لان استثناء التالي ممنوع (ط) العلم بالجزئي من حيث هو جزئي يتغير
بتغيره عند الحكماء واستدلوا بانا اذا علمنا ان زيدا في الدار فلو اخرج منها لا يبقى ذلك
العلم والا لكان جهلا **واجيب** عنه بمنع انه لو كان جهلا وانما يكون
جهلا ان لو علم بعد خروجه منها انه فيها عنه وليس كذلك بل حصل له علم اخر
واجابت الاشاعرة عنه بان العلم بان الشيء سيوجد هو العلم بوجوده حين وجد واستدلوا
بانا اذا علمنا ان زيدا سيدخل البلد غدا فاذا استمر هذا العلم بوجوده حين وجد
فاذا استمر هذا العلم الى الغد يعلم بذلك العلم انه دخل الان وابطله ابو الحسين

البصري

البصري بان من علم ذلك وجلس في بيت مظلم لا يميز بين الليل والنهار واستمر ذلك العلم
الى الغد ودخل زيد البلد فانه يجزم بذلك العلم لا يعلم دخوله وحمل بعض الافاضل كلام الاشاعرة
على ان مرادهم ان العلم الاول يبقى مع العلم بوجوده واذا وجد (ي) المشهور من الحكماء
ان العلم التام بالعلة التامة يوجب العلم بالمعلول واستدلوا بان العلم بالعلة التامة
المقتضية لذاتها معلولا يقتضي العلم بكونها علة لان الفرض انها علة يقتضي العلم به اقتضا
العلم بالاضافة العلم بالمتضايفين وبانه لو لم يقتض ذلك لم يستدلوا بالعلم بها على العلم به
واللازم باطل لاستدلالهم بما من النار على الحطب على احراقه وفيه نظر لان الاستدلال به
عليه بالحدس والاستقراء ولا يلزم من العلم بالمعلول العلم بعلته المعينة الا اذا علم مساواته
اياها لانتقاله لو لم يقتض المعلول علة معينة امتنع استناده اليها وحينئذ يلزم من العلم به
العلم بها لانا نمنع الملازمة فان تعين العلة من جانب العلة لاقتضائها اياه والعلم بذات الله
المبادي لا يحصل الا بعد العلم بمساويها لانها ممكنة فلا توجد بدونها وكما انه العلم بالمبادي
العلم الا كلنا لانا اذا علمنا ان ا اوجب ب علمنا ا وب موجبه الب وكل منها كلي بقيد
الكلي بالكلي لا يوجب الجزئية لانتقال الممكن الجزئي فلا بد له من سبب جزئي
فالمعلوم منها جزئي مع انها لم نعلم بوجود سببه لانا نمنع الجزئي معلوم بل محسوس (ك)
قالت الحكماء الجزئي قد يعلم على وجه كلي كما يعلم كسوف شمالي كلي
كونه اسود سفليا منها القمر وينفصل بزحل بعدما الف دورة لمعدل النهار بين هذا الكسوف
وكسوف اخر سابق عليه واللاحق به مع العلم بجميع عوارضه واذا علم ذلك الكسوف
المعين كذلك علم لجواز صدقه كسوفات كثيرة حال كل واحد منها الحال الاخير
لان هذه القيود كلية وتقيد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية لكن يعلم به قبل ان
ذلك الكسوف لا يكون الا واحدا بعينه (ل) نج العلم عند الحكماء فعلي وانفعالي
والفعلي علة للموجود في الخارج كعلمنا ان في العقل الفلاني مصلحة فانه علة لوجوده وانما
يتاخر وجوده عن هذا العلم لانا نفعل بالالات واما الفعلي فلا يتاخر عن علة
وجوده كتصور من يمشي على جذع هاوية عميقة الوقوع فانه يوجب وقوعه والانفعالي
هو المستفاد من الموجود في الخارج والفعلي اشرف لان العلة اشرف من المعلول (م)
قال القاضي ابو بكر العقل الذي هو مناط التكليف هو العلم بوجوب الواجبات

واستحالة المتخيلات واستدل عليه بانه لو لم يكن العلم جاز ان يكون احدهما عن الاخر
لكنه ليس كذلك فانه لا عالم الا وهو عاقل وبالعكس واستدل عليه ثم هو
ليس علما بالمحسوسات لحصوله للبهائم والمجانين فهو علم بالامور الكلية وليس من
العلوم النظرية لكونها مشروطة بالعقل فاذن عبارة عن امور كلية بديهية وفيه نظر
لانا لا نسلم امتناع انفكاك احدهما عن الاخر كالساهي والنائم سلمناه لكن لا يلزم من تغايرهما
تغايرهما جواز انفكاك احدهما عن الاخر لكنه ليس كذلك فانه لا عالم الا وهو عاقل
والحق ان هذا العقل قوة غريزية يلزمها هذه العلوم به الاعتقاد الجازم اما بشيء او غير
بشيء كالمعاند والعمى يشترط فيه ان لا يكون لمقتضيه احتمال السهو بحقيقته بدون
هذا الشرط فاعتقاد الضدين محال لذاته واما التقليد فانه يمنع اجتماعه الاعتقاد
المضاد له لوجود الصارف واختلفوا في ان اعتقاد الضدين يتضادان فذهب
ابو علي الى تضادهما وخالفه ابو هاشم وزعم ان تضاد الاعتقادات ليس الا باعتبار النفي والاثبات
فاذا اعتقدنا الشيء على صفة كان مضادا لكونه ليس على تلك الصفة وليس تضاد لاعتقادنا انه
ليس على تلك الصفة وليس تضادا لاعتقادنا انه على صفة مضادة لتلك الصفة
واختلفوا في معنى الادراك فقال ابو الحسين البصري علمه تعالى بالمدركات وقال
بعض المعتزلة انه غير العلم والسمع والبصر والحيوة والقدرة والارادة والكلام اما كونه
مغايرا للحيوة والقدرة والارادة والكلام ممن وذاك واما كونه مغايرا للعلم فلا
فرق بين روسا زيد وعلمه بعد غيبته عنا واما كونه مغايرا للسمع والبصر فلا عبارة عن
العرفان الذي يحصل عند السمع والبصر والحق ان الادراك اعم من العلم الذي هو ادراك كلي
ومن السمع والبصر والتخيل والتوهم الذي هو ادراك جزئي فالمغايرة بينه وبين العلم والسمع
والبصر والتخيل والتوهم بالعموم والخصوص بين ي المعاني الالفاظ التي فيها معنى العلم توجه
الشعور حصول المعنى الى الذهن من غير اثبات له والتصور وصوله اليه باثبات
وهو عبارة عن التصديق والحفظ هو هذا التصور بحيث متى اراد استرجاعه رجع
بعد ذهابه والتذكر استرجاع الذهن ما ذهب عنه والذكر وجدان ذلك الذاهب
والفهم تصور المعنى من لفظ المخاطب والافهام ايصال المعنى بواسطة اللفظ الى ذهن
السامع ومنها الظن وهو الحكم بالطرف الراجح بنفي او اثبات من غير جزم يعلى

هذا او شك الشك والوهم وان قلنا انه حكم بنفي او اثبات من غير جزم تبيناه لها اللهم
اذا امتنع كونهما حكما والحق انه نوع من الاعتقاد ووافق عليه ابو هاشم وهو قابل للشك وطرفه
وطرفاه العلم والجهل وذهب ابو علي وكثير منهم الى انه جنس غير الاعتقاد واحتجوا
عليه بانه لو كان من قبيل الاعتقاد لقبح جميع المظنون ان هذا الاعتقاد قبيح سواء كان
غير مطابق علم الحاكم عدم مطابقته او لم يعلم او كان مطابقا لانه جهل او محتمل للجهل
فانا الظن جنس اخر مغاير للاعتقاد وفيه نظر لان الجهل القبيح ليس الاعتقاد الغير المطابق
فقط بل الاعتقاد الجازم الغير المطابق فانا نعلم بان زيدا في الدار يضاده الظن بانه ليس فيها لان احدهما
مع الاعتقاد الجازم والاخر ليس معه ويجوز وقوع التضاد بين افراد الظن اذا تغايرت
بالايجاب والسلب فان الظن بوجود زيد في الدار يضاده الظن بعدمه فيها لامتناع ترجح
كل واحد من الطرفين على الطرف الاخر ويجوز تعلق الظن بالظن اما واجب كما في الاحكام
الشرعية واحسن كما اذا اطلق احد كلف فيه عن من خلا عن جهات القبح كما في المعاملات
او قبيح كما اذا اتى بالظن في شيء هو مكلف بالعلم كما فعله عرض لكن الخلو عن جهات القبح الراجحة
او المساوية وسايرها ونامها وتابعها والنظر وهو ترتيب الظهور في الذهن ليتوصل به الى
امر اخر وقد مر الكلام فيه وعليه والارادة والكراهة وهما زايدتان على
الاعتقاد والظن لترتب الارادة والكراهة عليهما فانا نعلم او نظن او نعتقد بان
فيه منفعة او مضرة ثم نريده او نكرهه وهو حالة في الارادة مغاير للمشتهى فانا
نريد شرب ولا نشتهيه ويدل على وجودهما ان ايجاد بعض المعلومات دون بعض في وقت
دون وقت ليس الا لمرجح وهو ليس للقدرة لان شانها التاثير المحض ولا العلم لانه تابع
للمعلوم وكذا الظن ولا السمع والبصر والكلام وهو ظاهر ولا الداعي لانه قد يدعوه
الى الشيء ولا يريده وهو المسمى بالارادة وقيل ارادة كراهة ضده وهو فاسد لجواز ارادة
الشيء مع الغفلة عن ضده نعم ارادة الشيء يلزمها كراهة ضده بشرط حضور الضد
بالبال واما العزم فهو ارادة جازمة بعد التردد فيه واما المحبة فهي ايضا ارادة لكنها
منه تعالى في حق العبد ارادة الثواب ومن العبد في حقه تعالى ارادة الطاعة واما الرضى
فقد قيل انه ترك الاعتراض ثم الارادات تنتهي الى ارادة ضرورية دفعا للتسلسل وذلك
يقتضي اسناد الكل الى قضايه تعالى وقدره والارادة غير موجبة للفعل والحق ان المنافاة

من ارادة الضدين ذاتيه لا للصارف لان ارادة الحركة ترجيح وجودها وارادة السكون ترجيح
لوجوده وكما ان الحركة والسكون متقابلان لذاتيهما كذلك ايضا بل ارادتيهما والالم وهو ادراك
المنافي من حيث هو منافٍ واللذة ادراك الملايم من حيث هو ملايم وقالت المعتزلة لو كان
المدرك يتعلق بالشهوة كالحركة في الجرب كان الادراك لذة وان كان متعلق النفرة
كان الما وقيل اللذة هي الخلاص من الالم فهي عدم الالم واليه ذهب محمد بن
زكريا وقد اورد عليه انا اذا كان وقع بصرنا على صورة مليحة بلا سابق شوق الى ابصارها مع انه لم يكن
لنا شعور بها **واجيب** عنه بان الشوق الى الصورة المليحة حاصل
فيزول الالم بابصار الصورة المعينة ويمكن ان يقال قد لا نخطر ببالنا الصورة
المليحة ومع هذا تحصل اللذة بالصورة المعينة ه المشهور من قول الحكماء والمعتزلة
ان يشرق الانفصال بسبب يوجب الالم ولو اورد عليه بان التفرق عدمي والالم وجودي
والعدمي لا يكون علة للوجودي وبان الغذاء في اخر المتغذي تفرق لها انضمام عدم الالم
واجيب عن الاول بان الملك جاز ان يكون علة للوجودي فان عدم الغذاء في الحيوان
الصحيح هو الجوع وعدم الحركة علة للسكون وعدم السمع علة للحزن لان العقل
الصحيح يحكم بامتناع اسناد الوجودي الى العدمي والامثلة غير صحيحة لان علة السكون
الفاعل او الطبيعة وعلة الجوع تحليل الطبيعة من الاعضاء وطلب البدن بدل ما يحلل وعدم
السمع والحزن عدميان وعن الثاني ان ورود الغذاء في الاجزاء لما يسار به ودوامه صار
كالطبيعي فلم يحس به كان لحرارة الدق فادراكه ليس ادراكا للمنافي والشيخ زعم ان نوع
المزاج المناسب للالم لكن اذا لم يستمر الالم واللذة يوجدان في الحواس الخمس لكن ظ كان
فيه كلما كان الحس اكثف كان ما فيه اقوى لان مقا ومته للمحسوس اقوى ولو جعلنا اللذة | لكن صح
وجودية كانت الاعراض الموجودة المشروطة بالحيوة احد عشر نوعا احدها الكون
وهو حصول الجسم في الحيز ويندرج فيه الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
لان الحصول في الحيز ان لم يكن مسبوقا بحصول اخر فهو المسمى بالكون الاول وان كان
مسبوقا به فان كان الحصول في الزمان الثاني غير الحصول في الزمان الاول فهو السكون
وان كان غيره فهو الحركة وهي الزمان عندهم وحصول الجوهر في حيز بحيث ان
كان بحيث لا يتخللهما ثالث فهو الاجتماع وان كان بحيث يتخللهما ثالث فهو الافتراق

وفي

وفيه مسايل **فا** في ان هذا الحصول هل هو معلل بمعنى اخر وهو المسمى بالكاينة والحق
انه ليس كذلك وهو مذهب ابي الحسين البصري وساير المشايخ لان المعنى الذي يوجب
حصوله في ذلك الحيز اما ان يصح وجوده قبل حصوله فيه او لا يصح فان صح فاما ان ينتفي
اندفاع ذلك الجوهر اليه او لا ينتفي فان انتفى كان ذلك هو الاعتماد ولا نزاع فيه | ذلك صح
كما اذا اعتمد حيوان على شيء فاندفع الشيء الى حيز اخر وان لم ينتف ذلك لم يكن حصوله في
حيز معين بسببه اولى من حصوله في غيره وان لم يصح وجوده قبل حصوله في الحيز
لزم الدور وفيه نظر والحق انه يوجب حصول الجسم في الحيز اما الطبيعة او الفاعل
وذهب ابو هاشم واتباعه الى اثبات هذا المعنى واستدل عليه بوجهين احدهما انا لو قدرنا
على جعل الجسم كاينا في حيز من غير واسطة لقدرنا على ذات الجسم وساير الصفات كالحيوة
والقدرة لان القادر لما كان قادرا عليه جعل الذات على بعض الصفات كانت الذات
مقدورة له يتصرف فيها ما شاء كما ان واحدا منا لما كان قادرا على جعل الكلام خبرا او امرا
كان قادرا على ذات الكلام والثاني ان صفة الكاينة يصح فيها التزايد وكل ما يكون
بالفاعل لا يصح فيه التزايد فصفة الكاينة ليست بالفاعل اما الصغرى فلان القوي
اذا استفرغ جهده في تسكين جسم بيده لم يقدر الضعيف على تحريكه وان لم يستفرغ القوي
جهده في تسكينه قدر الضعيف على تحريكه فعلم ان الكاينة في الاولى ازيد منها في
الثانية واما الكبرى فلان الفاعل كالعلة فكما ان العلة لا تؤثر في ازيد من صفة
واحدة فكذلك الفاعل ولان الوجود لما كان بالفاعل استحال فيه التزايد
فكذلك ههنا **واجيب** عن الاول بانا لا نسلم انه اذا كان قادرا
على بعض صفات الجسم كان قادرا على ذاته وساير صفاته والقياس على الكلام غير مفيد
لانه خال عن الجامع وعلى تقدير وجوده لا يلزم حكم الاصل في الفرع لخصوصيته في الاصل
ولوجود مانع في الفرع وعن الثاني ان الكاينة لا يصح فيها التزيد بضرورة العقل
والاستدلال في مقابلة الضروري لا يسمع واما ما ذكره لبيان الصغرى فلان التزايد
في المثال المذكور لم يقع في الكاينة بل في قوة المسكن في التزايد في قوة معقوله
واما ما ذكره لبيان الكبرى فضعيف لانه قياس وهو غير مفيد ولانا لا نسلم
ان ذلك زايدة على الصفة الواحدة لما بينا ان تلك الزيادة في قوة القوي لا في الكاينة

واعلم ان مذهب مباحث التحريك سنحى فيما بعد ب السكون عند المتكلمين عبارة
عن حصول الجسم في الحيز الواحد اكثر من بقية زمان واحد وعند الحكماء عبارة عن انه عن عدم تحركها
ان يتحرك فهو وجودي عند المتكلمين عدمي عند الحكماء فالتقابل بينه وبين الحركة
تقابل الضدين عند المتكلمين وتقابل العدم والملكة عند الحكماء ج الالوان متماثلة
ومتضادة والمتماثلة تختص بجهة واحدة سواء كانت مختصة بجوهر واحد او جواهر
وسواء اختصت بوقت او باوقات بناء على ان الاشتراك في الاحكام واللوازم موجب
للاشتراك في الحقائق وفيه ما عرفته هو امورا والمتضادة ما يصير به الجوهر في
جهتين لان تماثله هذا استحالة وجوده في محل واحد في وقت واحد وهذه
الاستحالة ليست الا لانها متضادة واعتمدوا في هذا على التمثيل فان الجسم كما يستحيل
ان يكون اسود وابيض في حالة واحدة كذلك يستحيل ان يكون في جهتين دفعة
والاستحالة في اجتماع السواد والبياض كانت معللة بالتضاد فكذا هذا وللقايل
ان يطالبهم بالجامع وبكونه علة وبعدم الفارق د ذهب ابو الهذيل الى ان الجسم حال تكونه
حدوثه ليس بساكن بل هو كاين وهو موافق لقصرهم الحركة والسكون وجعل ابو
هاشم واتباعه الكون من جنس السكون قالوا لان السكون هو الكون المستمر واستمرار
الصفة لا يقتضي اثبات معنى تجدد فيه سوى ما كان فيه من قبل الاستمرار بناء منهم على ان
الغبائش ليس بمعنى زايد فالسكون هو الكون الاول الا انه استمر وجوده قالوا ولو
كان السكون غير الكون لاختلف حكمهما لان الاجناس المختلفة تختلف احكامها
عندهم لكن لم يختلف حكمهما فكانا واحدا وهو ضعيف ه اختلفوا في ان
الكون مرئي اما المتكلمون فمنهم من قال الكون معنى يوجب الحصول في الحيز قال انه غير
مرئي ومن قال انه نفس الحصول قال انه مرئي واما عند الحكماء فهو مرئي
بالعرض لا بالذات لانه مرئي بواسطة الالوان والاضواء ومثلها التاليف وفيه
مسايل آ انه ليس عبارة عن كون الجسم مماسا لجسم اخر والا كان عين الاجتماع
بل عين التزاق بعض الاجزاء ببعض بحيث تحرك بعضها يوجب تحرك الكل وهو
قايم بمحلين عند ابي هاشم وابي جعفر الطوسي وقد مر الكلام له وعليه ب ما
يجوز عليه البقاء عندهم لانه لو لم يجز بقاؤه امتنع تعليله ما صعب تفليله لانه على تقدير

عدم بقائه فان وجبه حالا فحالا واراد ذلك دائما لزم الامر الاول لاستحالة ممانعه
الواجب وان لم يرد ايجاده في بعض الاوقات لزم الامر الثاني ج وهو عندهم
متماثل لاشتراك افراده في اخص صفاته وهو كونه قائما بمحلين وفي كونه قائما بمحلين
نظر مع انه منقوض بالاضافة المتماثلة عند بعض الحكماء د قالوا لا ضد له
لانه لو كان موضوع الضدين واحدا او لم يكن ولم يكن شيء من العوارض قائما بمحلين
غير التاليف لم يكن له ضد ويدخل التاليف اللين والاصابة ونحي نعرفهما ان
والشاه الاعتماد وهو المسمى عند الحكماء بالميل وهو ثابت بالحس ونحي الكلام فيه
على طريقة الحكماء واما المتكلمون فيه فقالوا الاعتماد جنس تحته ستة انواع بحسب
تعدد الجهات فما اختص منها بجهة فهو متماثل لوجود علة التماثل فيه بالاستقراء
وفي اشتراكها في كونها اعتمادها في جهة مخصوصة وضعفه ظاهر واما تغاير
جهاته فهو مختلفة غير متضادة عند ابي هاشم واتباعه فهو متضادة عند ابي علي واحتج
ابو هاشم على الاختلاف بان صفة التماثل غير حاصلة له وعلى عدم التضاد بجواز اجتماع
المثلين فان الحجر المرمي الى فوق فيه اعتماد الى فوق قسرا واعتماد الى اسفل طبعا
ويوجد حبل جاذبا باثنان متساويان فوقا هما لانه اوجد كل واحد منهما ممانعا لفعل
الاخر وفيه نظر لان اجتماع المثلين في الحجر ليس بالفعل والمانع غير موجود بالفعل
في الثاني لان كل واحد من المتجاذبين ابطل فعل الاخر يا الاعتماد بالنسبة الى ما يتولد
منه ثلثة احدها ما يتولد منه بذاته من غير شرط وواسطة وان كان في بعض الاحيان
يحتاج الى شرط الالتماس وهو الاكوان والاعتماد في محله وان كان تولدهما في غير
محله بشرط التماس ويدل على تولد الاكوان من الاعتماد ان حركة الجسم الى جهة دون
غيرها لا بد لها من مخصص ولا مخصص لها الا الاعتماد ويدل على تولد الاعتماد منه وجود
الحركة السريعة شيئا بعد شيء فان المحرك يوجد الاعتماد في الجسم والاعتماد يولد
الحركة الاولى والاعتماد معها فاذا تحرك ولد الاعتماد حركة اخرى واعتمادا اخر
لا يقال لم يولد الاعتماد الاول اعتمادا ثانيا لما تحرك الجسم حركة اخرى غير الاولى والثاني
ما يتولد عنه بشرط وهو الصوت فانه يتولد عنه بشرط المصاكة والثالث ما
يتولد بتوسط وهو الالم والتاليف فان الاعتماد يولد المجاورة والتفريق والمجاورة

تولد التأليف والتفريق يولد الالم ورابعها وخامسها الحرارة والبرودة وهما مدركان
حس اللمس فلا يحتاجان الى التعريف لانها من اظهر المحسوسات وسادسها وسابعها
الرطوبة واليبوسة وهما ايضا مدركان بحس اللمس وقد يجي الكلام على هذا الاربع
اللون والضو لوجوده عند بعضهم والحق انه شرط لرؤيته كما يجي وهو من الكيفيات
المحسوسة بحس البصر الصوت والحرف وهو المحسوس بحس السمع وعاشرها الرايحه
وهي المحسوسة بحس الشم وحادي عشرها الطعم وهو المحسوس بحس الذوق واما الاعراض
التي زادها بعضهم الموت والفنا والبقا قال ابو علي وابو الهيثم الموت ثبوتي اي معنا مضاد
للحيوة واحتج عليه بقوله تعالى الذي خلق الموت والحيوة والمخلوق لا يكون الا ثبوتيا وقال
غيرهما انه عدمي واجاب عن الاية بان الخلق هو التقدير لا الايجاد واثبت ابو
هاشم الفنا ونفاه الاخرون وهو الحق واحتج ابو هاشم بان الاجسام مستغنية عن المؤثر
حال البقا فامتنع اعدامها لذاتها لكونها ممكنة الوجود ولا باعدام الفاعل لان تاثير الفاعل
لا يكون لا يكون الا للايجاد لكنها تعدم فعدمها بطريان العدم الضد الذاته لكونه غير وابا هاشم
باق للزمانين وفيه نظر لان الايجاد والاعدام متساويين في صحة اسنادهما الى
المؤثر والفنا متماثل عند بعضهم لانه لا يوجب فيه اختلاف ولا تضاد لان اخص خواصه كونه
منافيا للجوهر وهو مشترك بين افراده والاشتراك في اخص الصفات يوجب الاشتراك
في الذات وهو ضعيف ولا بقي عنده والا لزم التسلسل او بقا شي منه تعالى حاصلا لان الفنا
الباقي ان لم يعدم لزم الامر الثاني وان عدم لزم التسلسل لان الكلام ينقل الى اعدامه
والازمان محالا لان وضعفه ظاهر وذهب معتزله بغداد وجماعة من الاشاعرة
الى ان البقا وهو الاستمرار الوجود صفة وجودية خلافا للباقين واحتج المثبتون
بان الذات تعتبر باقية حال الحدوث ثم صارت باقية فحدث البقا بعد ما لم يكن فيكون
ثبوتيا **واجيب** عنه بان تغير الذات من حالة الى حالة اخرى لا يدل
على ان الحالة الثانية ثبوتية فان العدم يوصف بهذا الاستمرار واحتج الاخرون
بان البقا لو كان ثابتا كان له بقا اخر ويتسلسل لانه لو كان البقا باقيا لذاته
والجوهر باقيا بالبقا انقلب الجوهر عرضا والعرض جوهرا والحق ان البقا امر اعتباري
لا وجود له في الخارج ويعرض له البقا باعتبار المعتبر وينقطع بانقطاع الاعتبار ثم اعلم

انهم اختلفوا في ان الذوات في الزمان الثاني تحتاج الى امر يقتضي وجوده فمنهم من اثبته
واحتج عليه بان الذات في الزمان الثاني ممكن الوجود والا انقلب من الامكان
الذاتي الى الوجوب والامتناع الذاتي فلا بد من سبب فسببه اما وجودي او عدمي
وعلى التقديرين اما مختار او موجب فههنا اقسام اربعة احدها ان يقال انما يبقى لان الفاعل
المختار ما اعدمه وهذا قول من قال الاعدام بالقدرة جايز والثاني ان يقال
انما يبقى لانه لم يوجد له ضد يعدم به وزعموا ان ذلك الضد عرض يخلقه الله تعالى
لا في محل يستحق بالفنا وهو باطل لانه ليس زوال الباقي بطريان الحادث اولى من اندفاع
الطاري لوجود الباقي ولان طريان الحادث مشروط بزوال الباقي فلو علل
زوال الباقي بطريان الحادث لزم الدور والثالث ان يقال انما يبقى لان الفاعل المختار
ابقاه قالوا وهو محال لامتناع ايجاد الموجود وفيه نظر والرابع ان يقال انما يبقى لانه
قام بالجوهر امر يقتضي بقاه وليس ذلك من الاعراض المشهورة بل هو البقا وهو ضعيف
اما اولا فلان الجوهر كان موجودا قبل ذلك فلو كان البقا علة لزم ايجاد
الموجود واما ثانيا فلان البقا لا يبقى فلا الجوهر في الزمان لانتفا البقا فيه واما
ثالثا فلان البقا مفتقر الى وجود الجوهر فلو علل وجود الجوهرية لزم الدور

الراي الثالث طريق الحكماء المشهور منهم ان الاجناس العالية عشر بالاستقرا
وهي الكم والكيف والمضاف واين ومتى والوضع والملك وان يفعل وان ينفعل
وانما يكون اجناسا عالية ان لو كان مفهوما مشتركا بين ما جعل انواعها
ثبوتيا ومقولا على ما تحته بالتواطو ذاتيا وكمال المشترك وان لا يوجد احدها تحت
جنس وان تحتها اجناسا واثبات كل واحد كانه متعذر او متعسر لكن الاعراض
تنحصر في التسع المذكورة فان النقطة والوحدة والكثرة والحركة وغيرها من الامور
العامة اعراض غير داخلة فيها لكنها عارضة لها **اولها** الكم وفيه مسايل الاولى
له خواص منها قبول المساواة واللامساواة لذاته احترزنا بقوله لذاته واحترزنا
بقولنا لذاته عن الجسم الطبيعي فانه قابل لها لا لذاته بل للمقدار فان الجسم الصغير مساو
للجسم الكبير في الجسمية ومخالف له في المقدار ولا ينتقض بالثقل والخفة مع قبولهما
المساواة لان ذلك القبول بالعرض لانتشارهما في الحركة المتعلقة بالزمان ومنها قبول

الانقسام لذاته والمراد به كونه بحيث يمكن ان يفرض فيه شي غير شي وهو يلحق
المقدار لذاته ومنها وجود العادلة فيه اما بالفعل كالعدد واما بالقوة كما في المقدار
والمقدار وغير الجسمية لانه قد يتبدل وهي لا يتبدل كالشمعة التي تجعل تارة مكعبا
وتارة كرة ثم الكم ان كان بين اجزائه المفروضة حد مشترك فمتصل وان لم يكن
فمنفصل والمتصل ان كان قار الذات فالزمان وان لم يكن فالمقدار وهو ان انقسم
في جهة ففي الخط وفي جهتين فالسطح وفي ثلث جهات فالجسم التعليمي والثخن فالجسم
عندهم مشترك بين الجسم التعليمي الذي هو العرض وبين الجسم الطبيعي الذي هو الجوهر
القابل للابعاد الثلثة الى الجسم التعليمي وقد بين تغايرهما ب الكم اما كم بالذات
او كم بالعرض وهو ما يكون في كم بالذات والكم بالذات فيه او كم بهما كالزمان
لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة والزمان منفصل بالعرض لما يعرضه الانقسام
الى الشهور والايام والساعات والكم لا يقبل الاشداد والتضعف لا يكون خط
اقوى من خط في كونه خطا ولا ضد له اما المنفصل فلان كل عدد داخل في عدد
اخر او داخل فيه ولانه لا يوجد بين عددين غاية الخلاف ولا شي من الاضداد كذلك
واما المتصل فلان عدم التضاد بين الخطين المستقيمين ظاهر واما عدم تضاد
الخط المستقيم والخط المستدير فانهما لا يتواردان على موضوع واحد لان السطح الذي
يرد عليه المستدير وكذا الانتقادي للاشكال لعدم ورودها على موضوع واحد
لان السطح الذي هو محل المثلثة لا ترد عليه المربعة ه خ الكم اي البعد متناه
خلافا للهند ويدل عليه وجوه احدها انا نفرض زاوية خرج ضلعاها الى ما لا نهاية في
على الاستقامة بحيث يكون الزيادة بين الضلعين محفوظة وذلك بانه كلما ازداد
الضلعان زاد الابعاد على نسبة واحدة فاذا استمرت زيادتهما الى ما لا نهاية في استمرت
زيادة البعد بينهما لذلك فيكون غير المتناهي محصورا بين حاصرين قيل لا يحتاج
هذا البرهان الى هذا التطويل لانه يمكن ان يقال هكذا لو كان البعد غير
متناه لجاز فرض ضلعي مثلث خرجا من زاوية هي بلا نهاية الى غير النهاية ولو جاز
ذلك لزم انحصار ما لا نهاية في بين حاصرين لكون ونزهذه الزاوية ومساويا للضلعين
الاخرين الغير المتناهيين وقيل لو امتد البعد بغير نهاية جاز فرض ضلعين

خرجا من نقطة محيطين بزاوية كيف ما كانت الى غير النهاية فيلزم انحصار ما لا
يتناهى بين حاصرين ممنوع واما الثاني فلانه ان كان المراد بالابعاد في قوله
لا امتداد البعد بين الضلعين بغير نهاية للابعاد المفروضة بينهما فنسلم انها غير متناهية
لعدم تناهي النقطة المفروضة على الضلعين وان كان المراد بها ابعادا متساوية او
مترايدة غير متناهية موجودة في بعد محصور بينهما فممنوع اذ هو اول المسئلة وثانيها
انا نفرض من مبدا خطين غير متناهيين ونفصل من احدهما ذراعا ثم نطبق احدهما
على الاخر فان استمر الى ذلك كان الناقص مثل الزايد وان انقطع الناقص انقطع
الزايد لانه زاد عليه بمساه ه وثالثها انا نفرض خطا غير متناه مع كرة متحركة
الى جهة ذلك الخط خرج من مركزها خط متناه موازي لذلك الخط فاذا تحركت
تحرك الخط الخارج من مركز الكرة من الموازاة الى المسامتة وحدث في الخط المفروض
نقطة هي اول نقطة المسامتة لكنه لا يجوز يوجد لان مسامتة الخط بعد الموازاة
لا يكون الا بزاوية وهي تقبل انقساما غير متناه فالمسامتة للنقطة الفوقانية قبل
المسامتة التحتانية فالخط المفروض مع الكرة المذكورة متنف وليس انتفاؤهما
بانتفاء الكرة فتعين ان انتفاؤه باستناد ذلك الخط وفي الكل نظر واحتج الخصم
بانه اذا وقف شخص على نهاية البعد فان امكن مد اليد فثمة وان لم يمكن
فثمة جسم **واجيب عنه** بان امتناع مد اليد لعدم البعد وبعد
التسليم فالمحال لزم من المجموع **د** في اثبات المكان وماهيته اما موجود فمعلوم
بالضرورة لان كل واحد يعلم انتقال الجسم من مكان الى مكان احتج المنكر بانه لو كان
موجودا فان كان جوهرا كان متحيزا لامتناع كونه مفارقا وان كان متحيزا كان
له مكان وتسلسل او دار وان كان عرضا فهو في محل وذلك المحل ليس المتحيز
فيه لانتقاله بانتقال المتحيز فتعين ان يكون غير المتحيز فيه فذلك الغير متحيز
والا لم يكن مشارا اليه واذا كان متحيزا كان له مكان فدار او تسلسل ه
واجيب بانه عرض قايم بغير المتحيز فيه ولا يلزم الدور والتسلسل
لانه لا يجب ان يكون لكل متحيز مكان بل وضع واما ماهيته فانه عند ارسطو هو
السطح الظاهر من المحوي وعند افلاطون البعد الذي ينفذ فيه بعد الجسم وعند

المتكلمين هو الخلا واورد على مذهب ارسطو انه لو كان المكان عبارة عما ذكره
كان الطاير الواقف في الهواء والحجر الواقف في الماء عند جريان الماء والهواء عليهما
متحركين ولكان الدهن الذي في الجراب المنقول من المشرق الى المغرب ساكنا لعدم
مفارقته سطح الجراب والعرف خلافه ٥ **واجاب** الشيخ عن الاول
بان الحركة ليست تبدل المكان مطلقا بل هي عبارة عن تبدل المكان مع كون
المتحرك مبدا لذلك التبدل نعم ان اريد بالحركة تبدل الامكنة سواء كان الجسم
المتحرك او لم يكن فيهما متحركا وان اريد بالسكون النسبة الحاصلة للجسم الى
الاجسام الثابتة كانا ساكنين ايضا وبالجملة يختلف باختلاف الاصطلاح وعن الثاني
انه ليس متحركا بالذات بل بالعرض والمراد بالحركة الحركة بالذات ثم القايلون بانه البعد
منهم من جوز خلوه عن الاجسام وهم اكثر المتكلمين ومنهم من منع ذلك والخلا
هو البعد المجرد عن المادة او العدم الصرف والاول باطل لان طبيعة الامتداد يحتاج
مادة تتقوم بها لما مر ولان ذلك البعد اذا تمكن فيه الجسم ان بقي لزم التداخل او اجتماع
البعدين واذا لم يبق لم يكن ذلك عدما موصوفا بالحلول وذا كما مر واستدل المتكلمون
على الخلا بان سطحا مستويا اذا لاقى سطحا اخر مستويا ثم ارتفع عنه دفعة وقع الخلا
حال الارتفاع وبان العالم لو كان ملا كان الجسم اذا انتقل من مكان الى مكان
اخر فذلك المكان ان كان خاليا فهو المطلوب وان كان مملوا فالجسم الذي فيه
ان انتقل الى مكانه لزم الدور وان انتقل الى مكان اخر لزم تحرك جميع هواء العالم
عند تحرك البقة والا لم ينتقل لزم التداخل وفيهما نظر اما الاول فلانا لا نسلم ارتفاعه
دفعة لان الارتفاع حركة واما الثاني فلانه ينتقل الى مكان مملو ولا يلزم تحرك
جميع هواء العالم ولا التداخل لجواز تكاثف الجسم الذي في المكان المنتقل اليه
وتخلخل الجسم المحيط بالجسم المنتقل بنا على اثبات الهيولى على ان تحرك جميع هواء العالم
غير ممتنع بحركة البقة ٥ في علامات امتناع الخلاء الاولى ان الاناء الضيق
الراس اذا كان في اسفله ثقب صغير فاذا ملي ماء فاذا فتح راسه نزل الماء واذا ضم راسه
لم ينزل فعدم النزول ليس الا لمانع لان الطبيعة تقتضي نزوله وما ذاك الا لامتناع
الخلاء لا لانفتاح لو صح ما ذكر لم ينزل الماء عند انفتاح ولا الرسوب ويرد انه لو كان

نصف الاناء مملوا لامكان ان ينبسط الهواء الذي فيه حتى يشغل كل الاناء واللوازم
باطلة لانا نجيب بمنع الملازمة اما الاولى فلجواز نزول الماء من جانب ونزول الهواء
من جانب اخر كما نشاهد في القارورة الضيقة الراس المكبة على الماء واما الثانية
فلجواز نزول الزيبق لفرط ثقله فيقدر على مدافعة الهواء الذي عند الثقب والهواء المجاور
للثقب تاخر الزيبق ودخل الاناء في جانب وان تعذر ذلك ايضا بمنع اتيانا الثالثة
احتبس الزيبق ولم ينزل حينئذ واما الثالثة فلان الطبيعة تقتضي الاتصال فالاتصال
الثانية ان الانبوبة اذا غمس احد طرفيها في الماء ومص الطرف الاخر صعد الماء
حال خروج الهواء وليس ذلك لطبيعة الماء بل للملازمة سطح الهواء سطح الماء فاذا
مص الهوا انجذب وبهذا يرتفع اللحم عند مص المحجمة فيقال لو كان ارتفاع اللحم حينئذ
لامتناع الخلاء لوجب ان يرتفع الحديد عند وضع المحجمة عليه ومصها حال الانبوب سعة
وبينها منافذ واللازم باطل لانا نمنع الملازمة لجواز ان ينبسط البلة في الهواء لان
بسط ذلك تسهل على الطبيعة من رفع الحديد ونمنع ايضا عدم ارتفاع الحديد ٥
والثالثة اذا ادخلنا خشبة في داخل قارورة بحيث لا يكون ثم منافذ فان
دفعناها الى الباطن انكسرت الى الخارج وان جذبناها الى الخارج انكسرت الى الداخل
لامتناع الخلاء وانما قلنا انها علامات لاحتمال سبب اخر غير امتناع الخلاء
ولم يعلم احتج منكر الخلا بانه لو وجد امتنع وجود الحركة لانه لو وقعت
فيه الحركة لوقعت في زمان واللازم باطل لانه لو قطع المتحرك في ساعة مثلا عشرة
اذرع من الخلا فاذا قطع من ملا كالماء مثلا كان قطعه عشرة اذرع كان زمان
قطعه اكثر من ساعة لوجود العايق ولتكن ساعتين واذا قطع عشرة اذرع من
ملا اخر ارق من الماء نسبة رقته الى الماء كنسبة زمان الخلا الى زمان الماء قطعها
في ساعة وهو محال واورد عليه بان الحركة وحدها غير موجودة لان كل حركة
توجد في زمان يمكن فرضها في زمان اكثر او اقل منه بالنسبة الى الاولى سريعة
وبالنسبة الى الثانية بطية واذا لم توجد وحدها لم تقتض وحدها قدرا من الزمان
ولقايل ان يقول لا نسلم انه اذا لم توجد وحدها لم تقتض وحدها قدرا من الزمان
فان الجنس لا يوجد الا مع احد انواعه مع انه يقتضي وحده شيئا والفصل المقارن له شيئا

وثانيتهما الكيف وهو عرض لا يتوقف تصوره على تصور غيره ولا يقتضي قسمة
ولا لا قسمة في محله اقتضاء اوليا فالقيد الاول يخرج الجوهر والقيد الثاني يخرج
المضاف اين ومتى والملك وان يفعل وان ينفعل والوضع لتوقف تصورها على تصور
امر خارج عنها والقيد الثالث يخرج الكم والقيد الرابع يخرج النقطة والوحدة والقيد الرابع
يخرج بنيه العلم معلوم لا ينقسم وانواعه اربعة الاول المحسوسة وتسمى انفعاليات
وانفعالات وهي تنقسم بانقسام الحواس وفي خمسة انواع النوع الاول الملموسات وهي
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللطافة والكثافة واللزوجة
والهشاشة والجفاف والبلة والثقل والخفة وعد بعضهم منها الخشونة والملاسة والصلابة
واللين والمحقق بان الخشونة والملاسة ليستا من الكيف بل من الوضع لان الخشونة
اختلاف وضع الاجزاء في ظاهر الجسم والملاسة استواء وضعها اما الحرارة والبرودة
فهما غنيان عن التعريف لانهما من اظهر المحسوسات لكن لهما خاصة فخاصة
الحرارة كيفية فعلية محسوسة باللمس محركة الى فوق لاحداثها الخفة فيعرض جميع
المتجانسات وتفريق المختلفات ومن شانها تسويد الرطب وتبييض اليابس وخاصة
البرودة كيفية محسوسة فعلية محركة الى اسفل لاحداثها الثقل فيعرض جميع المختلفات
وتفريق المتجانسات ومن شانها تبييض الرطب وتسويد اليابس ومنهم من قال البرودة
عدم الحرارة عما من شانه ان يكون حارا فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة وهو
ضعيف لان الجمود الذي هو فعلها وجودي فلا يستند الى عدمي ولانها تدرك كيفية
من الجسم البارد لا ليست نفس الجسم وهو ظاهر ولا عدم الحرارة لان العدم لا يحس
ثم الحار قد يحس بحرارته وقد لا يحس لكن تظهر حرارته عند ملاقاة البدن
كالاغذية والادوية الحارة وتعلم حرارته بالتجربة والاستدلال بالطعم او الرائحة
فان حدة الطعم والرائحة يدل على الحرارة وعدمهما على البرودة وسرعة الانفعال
وبطوه والرطوبة كيفية بها يكون الجسم عسر التشكل وعسر الترك لما ورد عليه
انه يلزم ان تكون النار رطبة وان كل واحد من السهولة والصعوبة من المضاف فلا
يجوز تعريفهما بها لانهما ليسا من المضاف واجاب بعضهم عن
الاول بمنع ان النار تقبل الاشكال بسهولة ولا يلزم من قبول النار عند الاشكال

بسهولة

بسهولة ولا يلزم من قبول النار عند الاشكال بسهولة قبول النار الصرفة لها كذلك
وبعضهم بالالتزام انها رطبة بهذا التفسير وقال انها يابسة بمعنى انها
متشفه وعن الثاني بمنع ذلك فان السهولة والصعوبة عارضتان للرطوبة واليبوسة
فيجوز تعريفهما بهما تعريفا رسميا وقيل الرطوبة هي ان لا يلون في طباع الجسم الموصوف
بها مانع من قبول الاشكال الغريبة وتركها واليبوسة هي ان يكون في طباعه مانع من
قبولها وتركها فالتقابل بينهما بالعكس والملكة وقيل الرطوبة البلة واليبوسة
الجفاف ويلزم منه ان يكون الهواء يابسا والحق ان المحسوسات لا يجوز تعريفها بالاقوال
الشارحة لانه لا يمكن الا بما يشتمل على اضافات واعتبارات لازمة لها لا يدل شيء منها
على هيئاتها في انفسها ما بعده الاحساس واللطافة يطلق على رقة القوام وعلى
قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا وعلى سرعة التاثر الملاقي وعلى الشفافية
والكثافة على مقابلاتها واللزوجة كيفية مزاجية بسببها يسهل تشكل الجسم ويعسر تفريقه
ويمتد متصلا لغلبة الرطب على اليابس فالمزاج مركب من رطب ويابس شديدي
الالتحام والامتزاج والهشاشة كيفية مزاجية بسببها يسهل تفريق الجسم الموصوف
بها ويصعب تشكله ولا يمتد متصلا فالهش ما يصعب تشكله ويسهل تفريقه لغلبة
اليابس على الرطب مع ضعف الامتزاج والالتحام والجفاف كون الجسم لم يلتصق به
جسم رطب والبلة كون الجسم بحيث والخفة مبدأ قسر لحركة الجسم الى فوق وميلان الميل
يدل على وجوده واحساس المانع به وهو غير الحركة لوجوده بدونها كما يجده الانسان
من الزق المنفوخ فيه اذا احتبسه بيده تحت الماء ومن الحجر اذا سكنه في الهواء وغير الطبيعة
لعدمه ووجودها اذا كان الجسم في مكانه الطبيعي والمدافعة غير الحركة لانه يحس
بمدافعة الزق المنفوخ تحت الماء مسكنا ولا حركة وغير طبيعة الجسم لوجود طبيعته في حيزه
الطبيعي ولا ثقل ولا يتشكل لاحساس بثقل الحجر الموضوع على اليد الملاصقة بالارض
لانه ليس في مكانه الطبيعي حينئذ وهو موجود عند بطول الجسم الى مكانه
لانه علة وصوله اليه وهو اما طبيعي او اما قسري ولا يجوز اجتماعهما بالفعل الى جهتين
نعم يجوز الى جهة واحدة لكن اذا كانت المسافة ملاء والا فلا يجوز واما نفساني والحركة
تختلف باختلافه وهو يشتد ويضعف لكن يشتد عند القرب من المطلوب لغلبة

الطبيعي

المعاوف والقسري يستند عند التوسط لان الجلد اذا تكرر على المرمى يسخن فيزداد ويضعف
القوة العرية الا ان التلطف بسبب السخونة يتدارك ما يحصل من الضعف فيزداد المقسور
حركة فاذا تولد الجلد والاصطكاك ضعفت القوة لانتفاء السخونة بتداركه واللين كيفية
يستعد بها الجسم لقبول الانغمار والصلابة كيفية يستعد بها الجسم لقبول عدم الانغمار
فهما كيفيتان استعداديتان فتكونهما من الكيفيات الملموسة نظر والسيلان عبارة عن
حركات توجد في اجسام متفاصلة حقيقة متواصلة حسًا لتدفع بعضها بعضًا فيقال للرمل
والتراب سيال فيعوض الرطوبة اللين **النوع الثاني المبصرات** وهي الالوان
والاضواء الاول في اللون وفيه مسئلتان **فا** البياض يحصل تخيلًا فانه يتخيل بسبب مخالطة
الهوا اجسامًا شفافة متصغرة الاجزاء وبنفوذ الضوء فيها وانعكاسه من بعضها الى بعض
كما في الثلج وزبد الماء والبلور والزجاج المسحوقين ويحصل حقيقة كما في البيض المسلوق
فان بياضه ليس لتخيل النار ولا لانه حدث فيه هوا ولانه يصير اثقل بعد السلق
لمفارقة الهوائية فاللون الحقيقي السواد والبياض ايضًا عند الاكثرين وغيرهما يحصل بتركيبهما
عند بعضهم **وقيل** اللون الحقيقي خمسة السواد والبياض والحمرة والصفرة
والغبرة يحصل من تركيبها وهو مختار ابي هاشم واتباعه لان الاجسام المختلفة الالوان
اذا سحقت جدًا وخلطت ظهر منها الوان مختلفة بحسب مقادير المختلطات الا ان الحس
يعجز عن تمييز بعضها عن بعض فيظن كل لون مفردًا لكن يحتمل ان يكون غيرها من الخمسة
لونًا مفردًا وان يكون من اختلاطها وبعض المتكلمين اسقط الصفرة من البسائط
وقال هي مركبة من الحمرة والبياض والمختار عند بعضهم ان الغبرة لون مركب
من لونين متضادين لانها تحدث من سحق الحجر والمداد وخلطهما والاصح ان عند خلط الاسود
والابيض يعدم السواد والبياض ويحدث لون متوسط بينهما وشدة الالوان وضعفها
بحسب اختلاف مقادير المختلطات **وقيل** شدة البياض لاجتماع بياضات وهو
باطل لامتناع اجتماع المثلين والحق انه لا يمكن الاطلاع على بسائط الالوان وتركيبها
ب نقل عن الشيخ ان الضوء شرط لوجود اللون لانه غير مرئي في الظلمة فعدم رؤيته
ليس لعائق فهو مظلم لانه ليس في كيفية عائقة عن الابصار والاظلم يرى من الغار شخصًا خارج
عنه مضوًا ولا يراه الخارج وبالعكس فتعين انه لعدمه وفيه نظر لجواز انه لعدم الشرط

وهو الضوء وهو المشهور من قول الحكماء وبدل على انه ليس بشرط لوجوده ان حصول الضوء
للجسم مشروط لوجود اللون فلو انعكس لزم الدور والثاني الضوء وهو غني عن التعريف
عند بعضهم وهو كيفية ثابتة منبسطة على الاجسام من غير ان يقال انه سواد او
بياض له وغيرهما والضوء اما ضوء اول او ثان فالضوء الحاصل من المضيء لذاته يسمى ضوءًا
اولًا والحاصل من المضيء لذاته ضوءًا ثانيًا والحاصل من هذا الضوء ضوءًا ثالثًا
وهكذا والظل هو الضوء الثاني وهو قابل للشدة والضعف وزعم بعضهم ان
الضوء جسم لانه متحرك عن المضيء الى المستضيء وكل متحرك جسم وهو ضعيف لانا لا
نسلم انه متحرك لما يجيء والظلمة عدم الضوء عما شانه ان يصير مضيئًا فالتقابل بالعدم
والملكة وعند بعض الاشاعرة صفة ثبوتية فالتقابل بينهما بالتضاد وهو باطل لما ذكرنا
في ابطال مذهب الشيخ ولانا ندرك شيئًا عند فتح العين في الظلمة وعند تغميض العين
وليس عدم رؤية ضوء الكواكب بالنهار لعدم شرط رؤيتها الذي هو الظلمة كما
اعتقده بعضهم بل لان حس البصر اذا انفعل عن المحسوس القوي وهو ضوء النهار لا
ينفعل عن المحسوس الضعيف **النوع الثالث الكيفية** المسموعة وهي
الاصوات والحروف الاول في الصوت وفيه اربعة مسائل **الاولى** انه غني عن التعريف
وليس الصوت القرع ولا القلع ولا تموج الهوا ولان القرع مماسة والقلع تفريق
والتموج حركة والكل مبصر والصوت غير مبصر وسببه القريب تموج بالدوران لانه
متى وجد وجد ومتى انتفى انتفى ويستمر الصوت باستمرار تموج الهواء الخارج من الحلق
والالات الصناعية ولا نعني به ان الهوا الواحد بعينه يحمل الصوت وينقله الى الصماخ
بل حالة شبيهة بتموج الما فانه يحدث بصدم بعد صدم وسكون بعد سكون وسببه
البعيد القرع والقلع **ب** المشهور انه يتوقف الاحساس به على وصول الهواء
الى الصماخ والالم يتشوش السماع عند هبوب الرياح القوية ويسمع الصوت
من لا يصل الى صماخه وسمعنا صوت ضربة الفاس على الخشبة حال ما نراها
واللوازم باطلة واورد عليه ان حاصل هذه الوجوه يرجع الى الدوران وهو لا
يفيد اليقين واحتج المنكر بانه لو توقف لما سمعنا الكلام من يحول بيننا
وبينه جدار صلب لان الهواء النافذ في مسالك الجدار لا يبقى على الشكل

الذي باعتباره كان حاصلا للحروف ولما ادركنا جهة الصوت وكلاهما باطل
واجيب عنهما بمنع الملازمتين لانا لا نقول الهوا يتشكل بالحروف
بل نقول انه يحصل منه كيفية في نفس جرمه بسبب القرع او القلع وحينئذ لا يمتنع
ان تبقى على تلك الكيفية ولجواز ان يكون ادراك الجهة بسبب بقا تلك الكيفية
في الهوا وهي تفيد الاحساس بالجهة او بتتبع لنفس الهوا المقروع او المقلوع
في جهة القارع والقالع حتى يحس بذلك **ج** لا بد في القرع من مقاومة احد
الجسمين للاخر والا لم يوجد الصوت لكن ليس صلابة المقروع شرطا له فانه اذا
خرق الماء بسرعة بقضيب يحصل صوت **د** اذا قاوم الهوا المتموج حايطا وجبلا بحيث
يرد ذلك التموج على هيئته وشكله يحصل صوت يسمى الصدا والظاهر ان يكون
لكل صوت صدا لكن لا يسمع لانتشار التموج كما في الصحراء او لغاية قرب
الزمان فيحس بهما كالصوت الواحد كما في الدور ولهذا يسمع الصوت في الدور ارفع منه
في الصحراء **الثاني** الحروف وفيه ثلثة مسايل **ا** انها هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن
صوت اخر في الحدة والثقل تميزا في المسموع واحترزنا بالقيد الاخير عن طول
الصوت وقصره وطيبه وعدم طيبه لان كل واحد منهما يتميز عن الاخر تميزا في
المسموع والمتكلمون لما لم يجوزوا قيام العرض بالعرض قالوا كون الحرف هيئة للصوت
يجعلونه من جنس الصوت **ب** الحروف اما مصوتة وهي حروف المد واللين ولا
يمكن الابتدا بها او صامتة وهي ما سواها فمنها انى وهو الذي لا يمكن تمديده كالبا
والتا والدال والطا في اخر الرب والبيت والاحد والبط ومنها زماني كالسين
والشين ومنها متشبه بالزماني كالحاء والمصوتة تحدث بتمديد الحركات
والصوامت اما متحركة او متماثلة والمتحركة اما بالذات او بالعرض كاحلاوها بالحركة
والسكون او بالحركات المختلفة **د** الكلام غير باق والا ادركناه في الزمان
الثاني لان المدرك موجود والموانع مرتفعة في الزمان الثاني كالزمان الاول
النوع الرابع في المذوقات وهي المدركات بحس الذوق والجسم اما عديم
الطعم حقيقة او حسا ويسمى التفه وعدم طعم التفاهة وانما عد وهما من الطعوم
تسمية للعدم بالملكة كما تسمى السالبة بالحملية او ذو طعم وبسايطه ثمانية وهي

الحلاوة

والحلاوة والحموضة والدسومة والملاحة والحرافة والعفوصة والقبض
تكون تسعة لان اما لطيف او كثيف او معتدل والفاعل في كل منها الحرارة والبرودة
او المعتدل ولم يذكر دليلا وقد يجتمع طعمان في جسم كالمرارة والقبض في الحضض
بضم الضاد الاولى وفتحها وهو صمغ مر ويسمى البشاعة والمرارة والملوحة في السبخة
ويسمى الزعوقة والحلاوة والحرافة في العسل المطبوخ وكالمرارة والقبض والحرافة
في الباذنجان وقد يكون بسبب كثرة الطعوم اجتماع الكيفية الطعمية واللمسية فانه يحدث
اثرا واحدا كاجتماع طعم وتفريق واسخان يكون المجموع حرافة كاجتماع طعم وتفريق
يكون المجموع حموضة وكاجتماع طعم وتكثيف وتحنيث يكون المجموع حموضة **ه**
النوع الخامس في الملموسات ليس للروايح اسما مخصوصة الا من جهة الموافقة
والمخالفة نحو رايحة طيبة طبيعة او منتنة من جهة نقارنها من الطعوم كما يقال رايحة
حلوة او حامضة وقد يعبر عن الروايح باضافته الى ذي الرايحة كما يقال رايحة
المسك او العنبر ولم يسم كل واحد منها باسم لعدم تناهيها ثم ادراك الشم يكون اما بتكيف
الهوا المتصل بالخشوم من ذي الرايحة من غير انفصال الاجزاء او بانفصال الجزء الطيبة
منه كما في المجرات **ه** **النوع الثاني** الكيفية الاستعدادية فان الاستعداد
ان كان نحو الانفعال يسمى لا قوة كاللين والمراضية وان كان نحو اللاانفعال يسمى قوة
كالصلابة والمصاحة فالتقابل بينهما تقابل الضدين لكونهما وجوديين لان كل واحد
منهما استعداد ليس جعل احدهما عدما للاخر اولى **ه** **وقيل** الصلابة وجودية واللين
عدمي **ه** **النوع الثالث** في الكيفية النفسانية فان كانت غير راسخة تسمى
حالا وان كانت راسخة تسمى ملكة والاختلاف بينهما بالعوارض فقط كالعلم في اول
الامر يقال له حال واذا استحكم يقال له ملكة كانت حالا ولا يجب ان يصير كل
حال ملكة ومنها الظنون والاوهام والامور التي تخص بذوات الانفس كالصحة
والمرض والفرح والحزن **ه** **النوع الرابع** في الكيفية المختصة بالكم وهي اما
مختصة بالكم المنفصل كالزوجية والفردية واما بالكم المتصل كالاستقامة والانحناء والشكل
والخلقة والشكل ما احاط به حد او حدود والخلقة هي اجتماع اللون والشكل
ولاطها يوصف الشخص بالحسن والقبح **ه** **الثالث** المضاف وفيه اربعة مسايل **ا**

انه هيئة تعقل بالقياس الى غيره ولا وجود له سوى ذلك واحترزنا بالقيد الاخير عن المضاف
المشهور كالاب والابن وذكرت الحكماء ما ينحصر احدهما تخالفوا المضافين في الخارج
والذهن اي تلازمهما في الوجودين بالقوة او الفعل الثانية وجوب الانعكاس وبعضهم
اولى بالتقدم والتاخر الزمانيين فان التقدم معقول بالقياس الى التاخر بالزمان
مع انهما لا يوجدان في الخارج والحق ان تخالفهما في الذهن واستدل على وجوده في الخارج
بان كون السماء فوق الارض ليس نفس السماء ولا امرا فرضيا غير مطابق لغرض
الثلثة زوجا فعين انه موجود ولان المضاف ماهيته معقولة بالقياس الى غيره وفي
الاعيان اشيا بهذه الصفة **واحتج** المنكرون وهم المتكلمون اما اولا فلان
الاضافة لو وجدت في الخارج تسلسل لان حصولها في محلها اضافة اخرى لان حصول
الابوة في الاب غير الابوة فيكون لذلك الحصول حصول اخر واما ثانيا فلانها
لو كانت موجودة تقدم وجودها على وجودها لانه تقدير على وجودها في الخارج
شاركت ساير الموجودات في الوجود وخالفتها في الخصوصية فوجودها مغاير
لخصوصيتها فاتصاف خصوصيتها بوجودها متقدم على وجودها لان الشي ما لم يتصف
بالوجود لم يوجد لكن اتصاف ماهيتها بوجودها اضافة لوجودها الى ماهيتها فيلزم
وجود الاضافة قبل وجودها واما ثالثا فلانها لو كانت موجودة كان تعالى
محلا للحوادث لانه تعالى يوجد له مع كل حادثة اضافة المعية والقبلية والبعدية
فتلك الاضافات حادثة وهو تعالى محلها لان المضاف محل الاضافة **واجابوا**
عن الاول بانا لا نسلم ان حصول الابوة في الاب اضافة اخرى وانما يكون كذلك
ان لو كان له مفهوم غير مفهوم حصولها فيه لكن حصولها فيه ليس الا الحصول
وانما يلزم التسلسل لاضافة بفرضها وتغيرها غير محال وعن الثاني انا لا نسلم ان
الشي ما لم يتصف ماهيته في الخارج بالوجود لم يوجد لان اتصاف الماهية بالوجود
لا يكون الا في الذهن سلمناه لكن انما يلزم ان لو لم يكن وجودها عين عروضها
لمعروضه كان الموجود لوجود عينه لا وجود اخر لا يقال لو كان وجودها عين
عروضها عارضا للاب مثلا لان وجود العرض عارض للمعروض لانا لا نسلم الملازمة
وانما يكون كذلك ان لو كان لعروض الاضافة معنى غير العروض فذلك المعنى يعرض الاب

سلمناه

سلمناه لكن الحجة لا تستلزم الا تقدم بعض افراد الاضافة على بعض وعن الثالث
لا نسلم ان تلك الاضافة حقيقية حتى تكون موجودة محتاجة الى المحل **وت**
الاضافة تعرض جميع الاجناس العالية اما عروضها للجوهر فكالاب والابن
واما الكم فكالطويل والقصير والقليل والكثير واما الكيف فكالاحر والابرد
واما المضاف فكالاقرب والابعد واما الوضع فكالاشد انتصابا وانحنا واما
الاين فكالاعلى والاسفل واما المتى فكالاقدم والاحدث واما الملك فكالاكسى
واما الفعل فكالاقطع واما الانفعال فكالاشد تسخنا **ج** تضاد الاضافة تابع
لتضاد معروضها فان كانت المعروضات متضادة كانت الاضافة متضادة كالاحر
والابرد والا فلا كالاصغر والاكبر العارضين للكم **د** في الفرق بين الكل
والكلي والجزء والجزئي وهو ان الكل من حيث هو كل موجود في الخارج والكلي
من حيث هو كلي ليس موجودا في الخارج بل في الذهن والكلي يحمل على جزئياته والكل
لا يوجد الا مع وجود جميع اجزائه والكلي يوجد بغير بعض جزئياته والكل متقوم
باجزائه والكلي ليس متقوما بجزئياته بل بالعكس **والرابع** الاين وهو كون الشي
في مكانه وهو اما حقيقي ككون الماء في الكوز او غير حقيقي ككون زيد في الدار
او المدينة وهو غير وجوده فان المجرد موجود مع عدم كونه في المكان ولان كونه
في المكان يتبدل والجسمية باقية ومنه ما هو جنس كالكون في المكان ومنه ما
هو نوع كالكون في الهواء ومنه ما هو صنف كالكون في الاقليم الرابع ومنه ما
هو شخص ككون هذا الشخص في هذا الوقت في مكانه الحقيقي **والخامس** متى
وهو كون الشي في زمانه زمانا ذاته في طرف الزمان كالاشيا الانية وهو حقيقي
وغير حقيقي الا ان الزمان الحقيقي يشترك فيه كثيرون بخلاف المكان الحقيقي
والسادس الوضع وهي هيئة تعرض الجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض ونسبة
اجزائه الى امور خارجة عنه كالقيام والقعود ويقع فيه التضاد على القيام والقعود
والسابع الملك ويسمى الجدة عرفه القدماء بانه التملك الشي فقال الشيخ
التملك للشي من باب المضاف فقال هو كون الشي محيطا بالشي بحيث ينتقل المحيط بانتقال
المحاط وهو اما ذاتي كاهاب الهرة واما عرضي كالتقمص والتدرع واما جرى لهذا

القميص او كلي كالقميص واورد عليه بعض المحققين النقض بالسيف والغمد فانه لا يقال الغمد ملك السيف فقال هو وجودي لشيء من شانه ان يتصف به الغير كالعلم للعالم والسواد للاسود ذكر لما عرف الاضافة ظن انه من المضاف ولم يتفطن انه شرطه الاضافة ٥ والثامن ان يفعل وهو هيئة تعرض للمؤثر عند صدور الفعل عنه كالاحراق ٥ والتاسع وهو هيئة تعرض للمتاثر عند تاثير المؤثر فيه كالاحتراق وهما وجوديان لان نقيضهما عدميان لصدقهما على المعدوم لا يقال لو كانت المؤثرية وجودية تسلسل لانا نمنع امتناعه لانه من طرف المعلول لان مبدا هذا التاثير هو المؤثر ولان المراد بان يفعل الهيئة الحاصلة للمؤثر حال تاثيره لا المؤثرية ٥

الفصل الرابع في تغاير الاعراض

وتماثلها وتضادها وفيه ستة مسايل فالاولى اختلف في معنى الغيرين فقالت المعتزلة هما شيئان والاشاعرة هما شيئان يمكن ان يفارق احدهما الاخر اما بمكان او زمان او وجود او عدم والخلاف لفظي وهما مثلان او مختلفان والمثلان هما اللذان مشتركان في الصفات الذاتية وهما اللذان يقوم كل واحد منهما مقام الاخر كالبياضين واورد عليه انه تعريف الشيء بنفسه لان الاشتراك والقيام مقام الاخر لفظ مستعار حقيقتهما التماثل وقيل الحق ان ماهيات هذه متصورة تصورا بديهيا لان كل احد يعلم بالضرورة ان البياض يماثل البياض ويخالف السواد وتصور المخالفة والمماثلة جزء هذا التصديق وجزء البديهي بديهي والمختلفان اما متضادان وهما الوصفان الوجوديان اللذان يمتنع اجتماعهما لذاتيهما والحكماء زادوا عليه وبينهما غاية الاختلاف فعلى الراي الاول جاز ان يكون لعرض واحد اضداد وعلى الراي الثاني لا يكون له اضداد واما غير متضادين كالحركة والسواد ٥ ب يستحيل الجمع بين المثلين عند الاشاعرة والفلاسفة خلافا للمعتزلة لانه بتقدير اجتماعهما لم يحصل الامتياز بين المثلين والمثل لا بالذاتيات ولا باللوازم ولا بالعوارض لان نسبة جميع العوارض الى كل واحد منهما بالسوية ولان الامتياز لا يحصل الا باختلاف القابل والقابل واحد ٥ واحتجت المعتزلة بان حكم الشيء حكم مثله واذا جاز ان تكون الذات قابلة لاحد المثلين جاز ان تكون قابلة للمثل الاخر ٥ واجيب عنه

بان قبولها لهما يوجب انقلاب الاثنين واحدا ج قال قوم كل واحد من المتغايرين والمختلفين والمتضادين والمثلين لمعنى قايم بها لان المفهوم من كون السواد والبياض سوادا او بياضا غير المفهوم ومن كونهما غيرين ومختلفين وضدين ولهذا كان التغاير والاختلاف والتضاد حاصلا في غير السواد والبياض فتغايرهما واختلافهما وتضادهما لامر اخر غيرهما وذلك الامر ثبوتي لانه علة الامر الوجودي وهو ضعيف لانه لا يلزم من تغاير المفهومين ان لا يلحقهما التغاير او الاختلاف او التضاد لذاتيهما وقال اخرون ليس بمعنى قايم به والا لزم التسلسل لان ذلك المعنى تغاير غيره فمغايرته لغيره معنى قايم به فهو لا بد من ان يكون مثلا لغيره او مخالفا له او مماثلا له فمماثلته لغيره او مخالفته او مضادته له لمعنى قايم به ويلزم منه القول لمعان غير متناهية والاولون التزموا ذلك وهو باطل لانه تسلسل من طرف العلة والحق ان تغاير الشيئين وتماثلهما او تضادهما او تخالفهما لذاتيهما د قالت الاجناس لا تتضاد بل الانواع الاخيرة الداخلة تحت جنس واحد وعولوا فيه على الاستقراء ٥ احتجت الحكماء على انه ليس للواحد الا ضد واحد بانه لو وجد شيان في غاية الاختلاف عن البياض مثلا فان كانت جهة المخالفة ان كانت واحدة كان ضد الواحد هو تلك الجهة وان كانت متكثرة كانت جهة الضدية عن البياض واحدهما غير جهة الاخر الضدية بينه وبين الاخر وهو جايز لجواز تكثر التضاد عند تكثر الوجوه والاعتبارات و التقابل جنس التضاد والمتقابلان شيان لا يجتمعان الا في ذات واحدة من جهة واحدة في زمان واحد وانواع التقابل اربعة لان المتقابلين ان كانا وجوديين فان كان تعقل كل منهما بالقياس الى تعقل الاخر كالابوة والبنوة فالتقابل بينهما بالتضايف والا فبالتضاد وان كان احدهما وجوديا والاخر عدميا فان التقابل بالايجاب والسلب كالانسان واللاانسان والانسان ناطق والانسان ليس بناطق والا فالعدم والملكة بحسب المشهور ما يوجد في موضوع في وقت ويمكن ان لا يعدم ولا يوجد بعده كالابصار والعدم عدمه في وقت امكانها فالكر ولا يقال للاعمى لعدم امكان ابصاره في ذلك الوقت وبحسب التحقيق ما ينسب الى الموضوع طبيعته الشخصية او النوعية او الجنسية قابلة له والعدم عدمها

بينهما بوجود وفي البدء امعام بالتقابل

في وقت امكانها فالحجر ولا يقال له اعمى لعدم امكان الابصار في ذلك الوقت مكرر
بالنسبة الى قابلها وهما بحسب التحقيق اعم منهما بحسب الشهرة ويجوز كذب المتضايفين
والعدم والملكة بخلو المحل عنهما وكذب الضدين عند عدم المحل او عند اتصافه
بالمتوسط سوا كان اسم كالفاتر ولم يكن له كالاعدل ولا جور وخلوه عنه ايضا
كالشفاف وقد يلزم احد الموضوع كبياض الثلج وقد لا يلزم المتضادان قد اخذا
في المتضايفين لان السواد من حيث انه ضد للبياض معقول بالقياس الى البياض وهو
من حيث هو كذلك مضايف له فلا يجوز ان يجعل قسيما له لانا نقول تضادهما
عارض لماهيتهما والتضايف عارض لهذا التضاد لا يقال التقابل من باب التضايف
فلا يجوز قسمته الى التضايف ولا الى غيره لاستلزامه كون التقابل اعم من التضايف
واخص منه لانا لا نسلم انه محال لان التقابل بحسب الذات اعم من التضايف واخص منه
من حيث هو عرض له التقابل والتضايف ليس جنسا لهذه الاربعة لجواز تعقلها بدون حيث صح
تعقله وهو امتناع اجتماعهما الى اخره

الفصل الخامس في

تحقيق الدور والتسلسل واقسامهما الدور عبارة عن كون الشي موقوفا على شي
اخر لامر يتوقف الى الشي الثاني على الشي الاول لعين ذلك الامر اما بواسطة او
بغير واسطة وبالجملة كون المتاخر من حيث هو متاخر متقدما على متقدمه من تلك
الحيثية هو الدور وقد لا يكون في العلل والمعلولات وفي التعريفات وفي البرهان
كما في بيان العكس وبطلانه في جميع المواضع لاستلزامه تقدم الشي على نفسه
من جهة واحدة والتسلسل موضوع تبعه لاعداد لها ترتيب ووضع في التقدم
والتاخر كالنفوس في الانسانية وعلى ابعاد غير متناهية وبالجملة يطلقون على
كل شي غير متناه بالفعل او بالقوة او بالعدد او بالمقدار وهو محال عند المتكلمين
لان كل عدد او مقدار قابل للزيادة والنقصان بل هذا القبول مخصوص
بالعدد والمقدار المتناهيين وبتقدير تسليم ذلك فنمنع صدق قولهم كل ما
يقبل الزيادة فهو متناه لان مقدوراته تعالى اقل من معلوماته مع عدم تناهيهما
وتضعيف الالف مرارا غير متناهية لكن لا يكون ذلك من حيث انه غير
متناه بل من حيث انه متناه واما عند الفلاسفة فالتسلسل محال في كل موجود لزم ترتيب

سوا كان عددا اجزاءه موجوده معا كالعلل والمعلولات في طرف العلة لما يجي او مقدارا
كالبعد لما مر واما التسلسل الذي لا يكون اجزاءه موجوده معا كالحوادث او لا ترتيب
لاجزاءه كالنفوس الانسانية فانه غير ممتنع عندهم لعدم الدليل على ابطاله

الباب الثالث في الحركة والزمان وفيه فصلان

الفصل الاول في الحركة وفيه اربعة عشر مسئلة

ما الحركة خروج ما بالقوة الى الفعل بالتدريج احترزنا بالقيد الاخير عن الكون
والفساد واورد عليه ارسطو انه تعريف دوري لانها عرفت بالتدريج الذي هو
الزمان وهو لا يعرف الا بالحركة لانه مقدار حركة معدل النهار واجيب
عنه بان تصور الدفعة والتدريج اولي لاعانة الحس عليه لحصوله لمن لم يمارس العلوم
وقولهم لا يعرف التدريج الا بالزمان والدفعة بالان ممنوع وقال الامام
وجود الشي بالتدريج محال لان الحادث في اول وجوده ان لم يبق منه شي بالقوة فقد وجد
بتمامه وان بقي فالموجود غير الباقي فالكلام في وجود الباقي كالكلام في الاول
وحينئذ لا يوجد ذلك الشي بل هناك امور موجودة متتالية وجد كل منها دفعة اعلم
ان المحققين في قولهم الشي يوجد بالتدريج ان الشي الذي حقيقته اتصاله ممتنعه لم يقبل
الشي متنوع كالحركة يمتنع ان يحصل دفعه بل في الزمان ولا يلزم من ذلك حصول اشيا كثيرة
في اخر ذلك الزمان لان حقيقتها ليست مركبة من اشيا وهي بهذا المعنى لا توجد في
الخارج ولا زمانها بل في الذهن لانها لا توجد الا عند انتها الحركة في شي واحد قابل
للقسمة وبعد عروض القسمة تكون حصول الاجزا بها في اجزا ذلك الزمان شيا بعد شي
واذا عرفت ذلك فنقول لا نسلم انه اذا وجد كل واحد منها في الخارج دفعه وجد ذلك
الشي الذي له تلك الحقيقة الاتصالية في الذهن دفعه والحركة بهذا المعنى ليست
موجوده في الخارج ولا زمانها وانما الموجود منه في الخارج فاني كما يجي وقال
ارسطو الحركة كمال اول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة احترزنا بالاول عن الكمال
الثاني فان وصول الجسم الى المقصد كمال ثاني والتوجه اليه كمال اول وانما قال من جهة
ما هو بالقوة لان الحركة ليست كمالا للجسم في جسميته بل كمال له من الجهة التي
باعتبارها كان بالقوة وقيل انه تعريف بالاخفى لان تصور الحركة اجلى من تصور هذا

الحد وقال افلاطون هي كون الجسم بحيث لا يعرض آن الا وحاله فيه بخلاف حاله في الآن الذي قبله او بعده وقيل عليه انه تعريف دوري لان تصور القبلية والبعدية والآن يتوقف على تصور الزمان الذي لا يعرف الا بالحركة وقال الشيخ الحركة تطلق على معنيين احدهما كون الجسم في حد بين المبدأ والمنتهى بحيث لا يكون قبله ولا بعده فيه وهي بهذا المعنى موجودة في الخارج وهو مستلزم للتدرج والثاني الامر المتصل بين المبدأ والمنتهى وهو الحركة بمعنى القطع وهي بهذا المعنى موجودة [لا] في الخارج لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم توجد حركته بتمامها واذا وصل اليه انقطعت الحركة بل في الذهن لان المتحرك له نسبة الى المكان الذي تركه والمكان الذي ادركه وهكذا الى آخر المسافة فاذا ارتسم فيه كونه في المكان الاول وقبل زوال هذا عنه ارتسم كونه في المكان الثاني وهكذا يرتسم الى آخر المسافة فيحصل في الذهن امتداد من اول المسافة الى آخرها ب الحركة لا بد لها من امور وهي ما منه وما اليه وما فيه وما له لان الحركة لا تطلب لذاتها وما به اعني المحرك من ارادة او طبع او قسر والزمان لان الحركة لا تقع الا في زمان ج لا بد لكل متحرك من محرك غيره لانه لو تحرك الجسم لكونه جسما فقط كان كل جسم متحركا بتلك الحركة لوجود علتها فالمحرك ان لم يفارقه بالوضع قيل انه متحرك بنفسه وان فارقه قيل متحرك بغيره ونسبة التحرك اليه والتحريك الى ما فيه مبدؤه والمتحرك بنفسه ان كانت حركته على نهج واحد سمي المحرك طبعا سواء كانت طبيعة عنصرية او ارادة فلكية وان لم يكن على نهج واحد سمي نفسا نباتية كانت او حيوانية او حيوانية والمتحرك بغيره ان كان جزءا من المحرك او كان المحرك مكانا له بالطبع فالحركة عرضية والا فقسرية والحركة بالطبع اما الى المركز ومبدؤها الثقل واما من المركز ومبدؤها الخفة واما على المركز وهي وضعية مستديرة ومبدؤها الارادة د الحركة اما في الاين واما في الوضع واما في الكم بالتخلخل والتكاثف والذبول والنمو والفرق بين النمو والسمن ان الواقف في النمو قد يسمن والمتزايد في النمو قد لا يسمن بل يهزل واما في الكيف كالابيضاض والاسوداد وتسمى هذه الحركة الاستحالة وقد اورد عليها شك وهو ان الكيفية اذا تغيرت فان لم تبق بعينها

كان عدمها آنيا وان بقيت لم يكن ثمة تغير واجيب عنه بانا نختار انها لا تبقى بعينها وكان عدمها آنيا لكن هذا لا ينافي قولنا الجسم يتحرك في الكيف او ينتقل من السواد الى البياض مثلا في الزمان لان المراد به انه يتجدد عليه انواع من السواد كل نوع منحصر في شخص لا يحدث الا في آن ومجموع هذه المتجددات يكون في زمان واسم السواد صادق على كل واحد من هذه الانواع المتجددة فالمراد بالكيف في قولهم تغير الكيف المقول على هذه الانواع بالتشكيك ولقائل ان يقول هذه الآنات التي تتجدد فيها هذه الانواع ان لم يكن بينها زمان لزم تتالي الآنات وان كان بينها زمان لم يكن الجسم متحركا فيه والفرض انه متحرك من المبدأ الى المنتهى وجوابه ان المراد ان الحركة ليست آنية هي الحركة التي بمعنى الاتصال وهي ليست موجودة في الخارج بل في الذهن واما الحركة الموجودة في الخارج فهي بمعنى كون الجسم بين المبدأ والمنتهى وهي آنية ه الجسم في الآن ليس بمتحرك لان الحركة زمانية وليس بساكن لانه ليس من شانه ان يتحرك فيه و في تقاسيم الحركة الاول اما واحدة بالشخص ولا بد فيها من وحدة الموضوع والزمان وما فيه اما وحدة الموضوع فلان حركة زيد غير حركة عمرو واما وحدة الزمان فلان حركة زيد امس غير حركته اليوم واما وحدة ما فيه فلان المتحرك في الاين قد يتحرك في الكيف او الكم ولا يجب وحدة المحرك لجواز تسخن الماء بنيران متلاحقة ولا يكفي وحدة ما منه وما اليه لان مع وحدتهما قد تتعدد الحركة بالشخص لجواز ان يكون السكون بين المبدأ الى المنتهى بطرف كالانتقال من السواد الى البياض واما واحدة بالنوع فلا بد فيها من وحدة ما منه وما اليه وما فيه واما واحدة بالجنس ز الحركة اما سريعة او بطيئة وليس سبب البطوء تخلل السكنات فيها كما مر بل ممانعة المخروق في الحركة الطبيعية او ممانعة الطبيعة والمخروق في القسرية وليس اختلافها بالسرعة والبطوء اختلافا في الذاتي لقبولها الشدة والضعف بخلاف الذاتي ح الحركتان ان كانتا تحت جنس واحد قريب بينهما غاية الخلاف فمتضادتان والا فلا كالاستحالة والنمو ثم تضاد الحركتين انما هو لتضاد ما فيه وما اليه لا لتضاد المحركين لان حركة الحجر قسرا الى فوق وحركة النار طبعا الى فوق غير متضادتين ولا لتضاد ما فيه الحركة لان الحركة الصاعدة ضد الحركة الهابطة

مع وحدة مائية ولا لتضاد الازمنة لكونها غير متضادة ولا لتضاد المتحركات
لان حركة الجسم الى فوق بالقسر تضاد حركته الى اسفل بالطبع مع اتحاد المتحرك وتضاد
السكونات لتضاد ما فيه كان يكون احد المكانين فوق الآخر اسفل لا لتضاد
ماهيته ومائيته لانه لا تعلق للسكون بهما ولا لتضاد الساكن فان سكون الحجر في
حيزه وسكونه في حيز الهواء قسراً متضادان مع ان الساكن واحد ولا لتضاد
المكانين لان سكون الحجر في حيز الهواء قسراً وسكون الهواء فيه طبعاً
غير متضادين مع تضاد المسكنين ط الحركة المستقيمة كحركة الحجر الى اسفل
او فوق او مستديرة كحركة الفلك واما مركبة منهما كحركة العجلة ى بين كل
حركتين مستقيمتين يتخلل سكون عند قوم ولا يتخلل عند قوم احتج الاول بان
الوصول الى ذلك الحد في آن ولا بد من وجود موجب له وهو الميل وطرف زمان
زواله لكونه واصلاً آن فلا بد له من موجب موجود آني او زماني لتغاير الآنين
لامتناع وجود موجب الوصول ويوجب زواله في آن واحد فلا بد من زمان بينهما
لامتناع تتالي الآنات ولقائل ان يمنع ذلك واحتج الثاني بانه لو وجب ذلك وجب
وقوف الخردلة الصاعدة بوصول حجر عظيم نازل لانتهاء حركتها ورجوعها و اللازم
ضروري البطلان ولقائل ان يمنع وصول الحجر اليها لانها ترجع قبل وصوله اليها
بمصادمات الهواء النازل لنزول الحجر ويمنع بطلان التالي فانا ملتزم وقوف الحجر
لسكونها للضرورة كما ان الثقيل يتحرك الى فوق لامتناع الخلاء واسنادا العلامة
نصير الدين الطوسي من في التذكرة بالبرهان الهندسي عدم تخلل السكون بين
الحركتين المستقيمتين يا الحركة المستقيمة بالذات كحركة الافلاك نفسانية
ارادية والاكانت طبيعية او قسرية والاول باطل لان المطلوب بالطبع
مهروباً بالطبع بحركة واحدة ولان الطبيعة تطلب الحالة الملائمة على اقرب
الطرق وهو المستقيم فهي حركة طبيعية مستقيمة وعلى نقيضه المطلوب
والثاني باطل لان القسر ضد الطبع فحيث لا طبع لا قسر وفيه نظر لجواز ان تكون
الحركة طبيعية والمطلوب نفس الحركة او قسرية بقدرته تعالى وعورض
بان حركة الفلك لو كانت ارادية لم تستمر على نهج واحد كحركة الحيوان واللازم

باطل

باطل واجيب بمنع الملازمة لان الاختيار الواحد اذا استمر استمر الفعل باستمراره
لكون ذلك الفعل مصلحة ولهذا قال بطلميوس المختار اذا طلب الافضل ولزمه
لم يكن بينه وبين المطبوع فرق ده يب الطبيعة وجدها ليست علة للحركة الطبيعية
والاكانت باقية بتقليها بل علة لها بشرط حصول حالة غير ملائمة للجسم ليرد بها الى
الحالة الملائمة ن يج يجوز اجتماع حركتين في جسم الى جهتين احديهما بالذات والاخرى
بالعرض كالنملة التي تتحرك بحركة الرحى الى الجهة وبنفسها الى جهة اخرى لا لتوجه
الى جهة تقتضي حصولها له فيهما ولهذا اسند بعضهم الحركة اليومية الى الارض
لا الى الفلك الاعظم لانا نمنع انه لو توجه اليهما لزم حصوله فيهما وانما يلزم ذلك
ان لو تحرك الى جهتين من حيث هما حركتان لكنه ليس كذلك لانه يتحرك حركة
مركبة من حركتين فانهما اذا تركبا فان كانتا الى جهتين يحصل حركة تنفذ وصل احديهما
على الاخرى ان كانت احديهما اسرع وسكونه ان تساويا يك كل جسم ليس فيه
مبدأ ميل حركة طبيعي لا يقبل الحركة قسراً والا نفرض حيثما قطع مسافة بغير معاوقة
في زمان وليكن ساعة واخرى فيه معاوقة ما قطعها قسراً فلا محالة يقطعها في زمان
اكثر ولكن ساعتين وثالثة فيه معاوقة ما اقل من الاول على نسبة الزمانين فيقطعها
في زمان مساو للزمان الاول وهو ساعة فالحركة مع المعاوقة كالحركة لا مع المعاوقة
فانه محال ولان لكل جسم مكاناً طبيعياً تقتضيه لقوة موجودة فيه زائدة
على جسمية فاذا اخرج عنه بالقسر وارتفع القاسر اعادته الى مكانه الطبيعي ففيه
معاوقة طبيعية والجسم في مكانه الطبيعي ليس فيه ميل طبيعي بالفعل والا فان
حركة عنه لم يكن في مكانه الطبيعي والمقدر خلافه

الفصل الثاني في الزمان

وفيه مسئلتان ما انا نعلم بالضرورة ان لنا وقتاً ماضياً
ووقتاً مستقبلاً وان لم يعلم وجود ما في الخارج ثم ان بعضهم انكر وجود الزمان واحتج
عليه اما اولاً فبانه غير مستقر والاجزاء في آن معين او قبله او بعده وهي امور تلحق
الزمان فللزمان زمان آخر والكلام فيه كالكلام في الاول ويلزم وجود
ازمنة غير متناهية وهو محال وفيه نظر لان الزمان واجزاءه لا تحدث في زمان
ولا آن وان كان حدوث غيره في زمان فان القبلية والبعدية يلحقان اجزاء الزمان

المفروضة لذاتها لا الزمان اخر وان الحقنا عليه بواسطتها واما ثالثا فلانه لو كان موجودا فان لم يكن لشيء من اجزايه وجود في الحاضر لم يكن موجودا وان كان له موجود في الحاضر لم ينقسم والا لم يكن كله موجودا واذا انقضى ذلك الجزء حضر جزء اخر فيتركب الزمان من انات وتركب الجسم من اجزاء لا تتجزى والكلام فيه وعليه مر احتج المثبت اما اولا فلانه قابل للزيادة والنقصان والمساواة وكل ما هو كذلك فهو وجودي مقداري وليس نفس المسافة لاستقرار المسافة وعدم استقراره ولا نفس الحركة لما يجي ه واما ثانيا فلانا نعلم بالضرورة ان الاب قبل الابن وتلك القبلية ليست نفس الاب لان الاب بعد والقبلية ليست بعد فهي زايدة عليهما وليست عدمية لان القبلية عدمية لحملها على المعدوم فالقبلية وجودية وليس وجودها في الذهن فقط لعرض الملازم زوجا لانه فرض كاذب وقبلية الاب ليست كذلك فثبت انه مقدار الحركة لانه قابل للمساواة والمفارقة وكلما هو كذلك فهو كم وليس منفصل لان المنفصل يتركب من وحدات غير منقسمة والزمان لا ينتهي اليها فهو متصل وليس بقار الذات والا كان هذا الزمان هو الزمان الماضي فهو احد اجزاوه على الانقضاء والتجدد وكل ما هو كذلك فله مادة سابقة عليه وليس مقدار المادة المسافة لان الحركتين المختلفتين في هذا المقدار ولا مقدار المادة المتحركة والا لكان كان المتحرك كان اعظم حجما لان هذا المقدار المتحرك البطي الحركة اعظم بل مقدار هيئة في مادة وتلك الهيئة غير قارة والا كان مقدارها قارا او الهيئة الغير القارة هي الحركة فالزمان مقدار الحركة وليس نفس سرعتها وبطوها لان الحركة تساوي جزوها في السرعة والبطء وتخالفه في هذا المقدار دوقنا ورد عليه بانه لو كان كذلك لزم من عدم الحركة عدم الزمان لامتناع بقا مقدار الشيء مع عدم الشيء واللازم باطل لان عدمها بعد وجودها بعدية بالزمان ولكان مقدارها بمعنى القطع او بمعنى كونه بين المبدا او المنتهى والاول محال لانه لا وجود لها في الخارج بمعنى القطع فلا يكون مقدارها وجود وكذا الثاني لان الحركة بالمعنى الثاني لا مقدارها لانها انية لا زمانية ولكان هذا اليوم حاصلا في نفسه لان الحركة اليومية بجميع عوارضها حاصلة في هذا اليوم ولكانت الحركة واجبة لذاتها

يكون

لكون الزمان الذي هو عارضها ممتنع العدم لما مر وكون وإنما واجيب عن الاول بمنع استحالة لزوم وجود الزمان لعدم الحركة مع لزومه للحركة ايضا لان عدم الحركة في الزمان محال وعن الثاني بانه مقدار الحركة الموجودة في الذهن وعن الثالث انه مقدار الثالث منع وجود الحركة بجميع عوارضها في هذا اليوم ه وعن الرابع بمنع ان كل ما يلزم من فرض عدمه وجوده فهو واجب لذاته فان الواجب لذاته هو الذي يلزم من فرض عدمه فقط محال وها هنا لزم المحال من فرض عدمه بعد وجوده قالت الفلاسفة لا بداية للزمان واحتجوا عليه اما اولا فبانه لو كان له اول لكان عدمه قبل وجوده وهذه القبلية ليست نفس عدم الحادث لان عدمه قد يكون بعد وجوده بخلاف القبلية وليست امرا سلبا لان نقيضها عدمي فهي امر موجود وذلك الامر ليس جوهرا لانه اضافة فلابد له من موضوع وهو الزمان وذلك الموضوع قديم لانه لو كان حادثا كان قبل كل حادث حادث بغير نهاية وهو محال عند المتكلمين وبتقدير تسليمه فالمقصود حاصل لان تلك الحوادث لا تكون انية لئلا يلزم تتالي الانات فهي زمانية فيلزم قدم الزمان واما ثانيا فلانه تعالى سابق على العالم لوجوب قدم الفاعل على المفعول لقوله صلى الله عليه وسلم كان الله موجودا ولم يكن معه شيء وهو يقتضي وجوده تعالى قبل العالم وكونه موجودا قبله وجودي لان نقيضه عدمي وليس ذاته تعالى لانه نسبي فهو مغاير له وذلك المغاير هو الذي يلحقه معنى كان ويكون وهو الزمان فسبقه تعالى على العالم لا يحتو الا بالزمان وهذا السبق ثابت دائما فالزمان موجود دائما واما ثالثا فلانه لو كان حادثا لزم وجوده قبل وجوده ولان الوقت الذي عدم فيه غير الوقت الذي وجد فيه لئلا يلزم الترجيح بغير مرجح وذلك التمييز لا يتوقف على الحدوث لئلا يلزم الدور لان الحدوث يتوقف على ذلك واما رابعا فلانه يصدق ان العالم لم يكن ثم كان فمفهوم لم يكن اما لم يكن حاصلا في زمان ماض واما لم يكن حاصلا لانه في زمان العدم لا سبيل الى الثاني لانه لو اقتصر مفهوم كون الشيء لم يكن في العدم حد وبتكان تعالى حادثا لصدق عليه انه لم يكن في العدم فتعين الاول وهو يقتضي قدم الزمان واجاب عنه المتكلمون بمنع ان القبلية ثبوتية وعلى تقدير تسليم كونها ثبوتية لا يلزم ان تكون القبلية

بالزمان وعنه تعلم الجواب عن الثانى وعن الثالث بمنع ما ذكره من صدق الملازمة لان عدم الزمان ووجوده للشى فى وقت لم ليتميز الوقتان وعن الرابع بمنع الحصر لجواز ان يكون مفهوم لم يوجب لا يكون ثم لم يكن نامة ويمنع صدق انه تعالى لم يكن فى العدم واحتجوا على انه لا بل لجميع الحوادث بدايه اما اولاً فلان العالم باسره فعل المختار بالدليل فيكون محدثا لان المختار لا يقصد الا الى ايجاد معدوم واما ثانيا فلان كل واحد من الحوادث مسبوق بعدم لا اول له فيلزم ان يكون بمجموعها اول لان تلك العدمات حاصلة فى الازل فعند ان يكون معها شى من موجودات تلك الحوادث فى الازل لئلا يلزم اجتماع النقيضين فيكون لمجموعها بدايه وهذا الاخير مغالطة لان الازل ليس عبارة عن الوقت حتى يجتمع فيه العدمات بل عن نفى الاولية او عن نفى المسبوقية بالغير ولو كان عبارة عن الوقت لزم قدم الزمان المستلزم لقدم الحركة المستلزم لقدم الجسم المتحرك وهو خلاف مذهب المتكلمين ٥

الباب الرابع فى بقية الكلام فى الاجسام

وفيه خمسة فصول

الفصل الاول فى الاجسام البسيطة وفيه مطلوبان احدهما فى الفلكيات

وفيه خمسة مسايل ٥

آ الافلاك غير ملونة عند القدماء والا امتنع ابصار الكواكب المركوزة فى غير الفلك الاول ولان سبب اللون المزاج وهو منتف فيها وفيها نظر اما الاول فلجواز ان يكون لها لون ضعيف كالبلور فلا يمنع الابصار ولان ما ذكرتم يدل على ان بعض الافلاك غير ملون واما الثانى فلان الكواكب ملونة مع انه لا مزاج لها ثم قالوا ان سبب رؤيتنا الافلاك زرقا هو ان الافلاك شفاف والشفاف اذا لم يكن وراءه ملون كان كالمظلم فيتخيل الزرقة ب نور القمر مستفاد من الشمس لكونه مظلما عند توسط الارض بينه وبينها ولاختلاف نوره باختلاف تشكلاته من الشمس واورد على الاخير شك وهو انه يحتمل ان يكون احد وجهيه مضيئا والاخر مظلما لذاته ويكون متحركا بحركة مساوية لحركة فلكه وعند الاجتماع يصير الوجه المظلم الينا والمضى الى الشمس فاذا فارق الاجتماع تحرك على نفسه مثل حركة فلكه فيظهر جانبه المضى شيئا

مضيئا ويزداد كل يوم نوره حتى اذا حصل الاستقبال صار وجهه المضى بتمامه الينا ومع هذا الاحتمال لا يحصل الجزم بان نوره من الشمس ردا بانه لو كان كذلك لما انخسف فى شى من الاستقبالات اصلا اما الانوار العلويه فليست من الشمس لعدم انخسافها عند توسط الارض بينها وبين الشمس لان ظل الارض لا ينتهى الى فلك المريخ وما وراءه بل لعدم اختلاف انوارها باختلاف قربها وبعدها من الشمس لا يقال عدم اختلاف انوارها باختلاف قربها وبعدها منها لانها فوق الشمس فالوجه الذى منها الى الشمس هو الوجه الذى منها الينا لانا نقول لا نسلم ان الوجه الذى منها الى الشمس هو الوجه الذى منها الينا فان العلويه اذا كانت بسمت رؤوسنا ولم تكن الشمس مقابلة لها ولا مقارنة اياها لم يكن الوجه الذى منها الينا هو الوجه الذى منها الى الشمس بل بعضه وحينئذ يجب ان نرى بعض وجهها الذى الينا فى تلك الحالة ولذا فى اكثر الحالات لكنه ليس كذلك فعلم ان انوارها من ذواتها لا من الشمس وكذا انوار الزهرة وعطارد ليست من الشمس لعدم اختلافها بقربها وبعدها من الشمس لان وجهها الذى الينا غير الوجه الذى يلى الشمس لكونها تحت الشمس ج قال القدماء الفلك الاعظم غير مكوكب والا لتحركت كواكبها بناء على ان الفلك لا يكتب ما وراءه وهو ضعيف لجواز ان لا يرى لصغرها وبعدها عنا مع ضعفه المبنى عليه د اقرب الافلاك فلك القمر ثم فلك عطارد ثم فلك الزهرة ثم فلك الشمس عند الاكثرين ثم فلك المريخ ثم فلك المشترى ثم فلك زحل ثم فلك الثوابت ثم الفلك الاعظم المتحرك بالحركة اليوميه وتظهر حركته فى جميع الفلكيات وطريق معرفة ترتيب تلك الكواكب اختلاف المنظر والكسف والاول لا يجرى فى العلويات لانه ليس لنصف قطر الارض قدر محسوس بالنسبة الى افلاكها والثانى لا يجرى فى الكواكب القريبة من القطب لانه لا يمر تحته شى من السيارة ٥ ه ليست المجرة اجزاء دخانيه واقعة كما هو مذهب ارسطو لانها لو كانت كذلك لكانت لا تبقى على وضعها فى جميع التواريخ والاقرب انها كواكب صغار متقاربة متشابكة كثيرة جدا صارت من تقاربها وصغرها كانها لطخات سحابيه ٥

المطلوب الثانى فى العنصريات وفيه فصلان

الفصل الاول فى العناصر وفيه ستة مسايل

فا اقربها الى الفلك النار لانها اخف وابعدها الارض لانها اثقل ويتلوا الارض
الماء ثم الهواء وشكلها الطبيعي الكرى لاقتضاء البساطة الكرة الا ان الارض
والماء شكلهما غير كرى حقيقي وكذا شكل الهواء المحيط بالارض لما في الارض
من الاغوار والجبال ومع هذا لا تخرج عن اصل الاستدارة لانه ثبت بالبرهان الهندسي
ان نسبة جبل ارتفاعه نصف فرسخ الى الارض كنسبة خمس سبع عرض شعيرة الى كرة
قطرها ذراع والماء محيط بثلثة ارباع الارض والارض ساكنة في موضعها بقدرته
تعالى وزعم محققوا الفلاسفة ان سبب سكونها هو صورتها النوعية وجعل بعضهم
سببه جذب الفلك لها من جميع الجوانب وبعضهم دفع الفلك اياها من جميع الجوانب
وهما باطلان والا لما تحركت المدرة المرمية الى فوق ولما احسسنا بالمدافعة وزعم بعضهم انها
غير متناهية من جهة اسفل وهو باطل لتناهي الابعاد ب الحركة اليومية ليست
مستندة الى الارض خلافا للهند لكونها ذات مبدأ ميل مستقيم بالطبع فامتنع ان
يكون فيه مبدأ ميل مستدير بالطبع ولانه يوجب ان لا يقع المرمي في الهواء على موضعه
الاول بل في الجانب الغربي منه وان الحركة لما ينفصل منها كالسهم والطائر الى جهة
حركتها ابطأ والى خلافها اسرع ج الارض باردة لكثافتها وثقلها ويابسة لعدم
قبولها التشكلات بسهولة والماء بارد بالحس رطب بسهولة قبوله الاشكال وابردها
في الحس الماء وفي نفس الامر الارض لان الاكثف ابرد وانما كان الاحساس ببرودة
الماء اكثر لنفوذه في المسام للطافته بخلاف الارض والهواء حار لانه اذا اشتد
سخونة الملاصق هواء رطب لسهولة قبوله للتشكلات والنار حارة بالحس يابس بمعنى عسر
الالتصاق او بمعنى تنشيف الرطوبات لا بمعنى قبول الاشكال د النار عديم اللون والا
لحجبت الابصار عن ادراك الكواكب وكذا الهواء هذا الامر وفي الباقين خلاف ه
للعناصر طبقات طبقة للنار الصرفة ثم طبقة الممتزج من النار والهواء لكن النار
اغلب وفيها تتلاشى الادخنة المرتفعة من الارض وتتكون فيها الكواكب ذوات
الاذناب والنيازك وقد تتحرك بالفلك تبعا له ثم طبقة الممتزج من الهواء والنار
والهواء غالب وفيها تحدث الشهب ثم طبقة الهواء الصرف ثم طبقة الزمهريرية التي هي
منشا السحاب والرعد والبرق والصاعقة ثم طبقة الهواء الكثيف المجاور للارض

والماء

والماء ثم طبقة الارض المخالطة بغيرها التي تتولد فيها الجبال والمعادن والنبات
والحيوان ثم طبقة الطين و هذه العناصر ينقلب بعضها الى بعض فالنار تنقلب
هواء كما يرى من الشعل المرتفع وبالعكس كما يرى في كير الحدادين والهواء يصير ماء كما يرى
على ما يرى من الهواء على اناء بارد بالجمد وكما يرى صحو على قلل الجبال فيضرب البرد هواها فينعقد
بتقاطر من غير ان ساق اليها سحاب من موضع اخر وبالعكس كما يرى في الماء المسخن
بالنار او الشمس والماء يصير ايضا كما نجد مياه جارية تتشرب حجارة صلدة وبالعكس كما يفعله
اصحاب الاكسير

الفصل الثاني فيما يحدث من عناصر التركيب على اي الاوائل وهو على ثلثة اقسام

القسم الاول ما يحدث فوق الارض

اعني في الهواء وفيه ستة مسائل ا في السحاب والمطر والثلج والبرد والضباب
والطل والصقيع اذا صعد بخار كثيف فان كان قليلا وكان في الهواء حرارة ولم يحدث
سحاب ولا غيره وان لم يوجد حرارة وكان كثيرا ولم توجد حرارة تحلله فان بلغ الطبقة
الباردة فان كان البرد هناك قويا فان وصل الى اجزاء السحاب قبل اجتماعها كان النازل
ثلجا وان وصل اليها بعده كان النازل بردا وانما صار مستديرا لتنحت الحركة وان لم
يكن البرد هناك قويا وانعقد سحابا كان النازل مطرا وان لم يبلغ الطبقة الباردة فان
كان كثيرا وانعقد سحابا ماطرا بمنع الرياح عن تصاعده او لتقابل الرياح او لوقوف
جزء متقدم لثقله فيلتصق به اللاحق او غير ذلك كان النازل مطرا وان لم ينعقد فالضباب
وان كان قليلا لطيفا قليل الارتفاع فاذا ضربه البرد بالليل وكثفه فان لم يجمد كان
طلا وان انجمد كان صقيعا فنسبة الصقيع الى الطل كنسبة الثلج الى المطر ب في الرعد
والبرق والصاعقة والذؤابة والذنب والرياح اذا اشرقت الشمس على الارض
اليابسة تحللت منها اجزاء نارية يخالطها اجزاء ارضية ويسمى المركب منهما دخانا فاذا
اختلط بالبخار وهو المركب من الماء والهواء وتصاعد الى الطبقة الباردة وانعقد البخار
سحابا واحتبس الدخان فيه ومزق الدخان السحاب تمزيقا عنيفا فيحدث الرعد وقد
وقد يشتعل في الجو لشدة التمزيق فان كان لطيفا حدث البرق وان كان كثيفا
حدثت الصاعقة واذا وصل الدخان الى كرة النار فان انقطع اتصاله من الارض
فان كان لطيفا فاشتعل وفني يرى كانه كوكب يقذف به وان لم يشتعل لكن

احترق وبقي فيه الاحتراق بروكانه دوابة او ذنب او حيوان ذو قرون او ذا بر له
شعور وان كان غليظا حدثت فيه علامات حمر وسود وقد يدور مع دوران الفلك
وان لم ينقطع اتصاله من الارض احترق وينزل احتراقه الى الارض فيرى كانه نار تنزل من
السماء الى الارض وان انكسر حر الدخان الصاعد الى الطبقة الباردة ينزل فيموج به
الهواء فيحدث الريح ولهذا يكون مبادي الريح فوقانيه والزوابع انما تحدث من التقاء ريحين
قويين مختلفي الجهة فيلتقيان فيستديران ويرتفعان الى الهواء ج في الهالة وقوس قزح
اذا حدث في الجو اجزاء رطبة رشيه صقيله لو صنع دايرة احاطت بغيم رقيق لطيف لا يحجب
ما وراءه عن الابصار فينعكس منها ضوء البصر الى القمر لان الضوء اذا وقع على الصقيل
انعكس الى الجسم الذي وضعه من ذلك الصقيل كوضع المضي منه اذا لم يكن جهته مخالفة
لجهة المضي يدل على التجربه فيرى ضوء القمر دون شكله لان كل واحد من اجزاء ذلك الغيم
صقيل والمراة اذا صغيرة دون الضوء دون الشكل فيودي كل واحد من اجزاء تلك
الدايرة ضوءه فيرى دايرة مضيئة وهي الهالة واذا حصلت في خلاف جهة الشمس تلك الاجزاء
الرشيه التي وضعها على هيئة الاستدارة وكان وراءها جسم كثيف كجبل او سحاب
مظلم فاذا نظر اليها انعكس شعاع البصر منها الى الشمس لكونها صقيله فتودي الى ضوء
الشمس دون شكلها لكونه صغيرة فيرى قوس قزح مختلفة بحسب تركب تلك
الاجزاء مع لون السحاب ه

القسم الثاني فيما يحدث تحت الارض ه

وفيه مسئلتان ه فلف منابع المياه والابخرة التي تحت الارض ان كانت كثيرة قوية على
التخلخل الارض بحيث يتسع كل جزء منها اجزاء اخر حدثت العيون الجارية وان لم يكن
كذلك فان كانت الكثرة للاتساع حدثت العيون الراكدة وان قامت القوة على
التخلخل والاتساع كان منها ما اذا حفر اليها ما عمقه وسبيله وان لم يحفر اليها
ذلك مما الابار ثم ان هذه المياه مجتمعة عن اجزاء مائية منفردة في عمق الارض او هي
هواء صار مائيه خلاف الاول والاول اولى بالكثرة ب في الزلزلة اذا تولد بخار دخاني
حار كثير المادة وكان وجه الارض متكاثفا عديم المسام فاذا حاول ذلك
البخار الخروج لم يتمكن منه لكثافة وجه الارض وعدم المنافذ حرك الارض وربما بلغ
قوته الى ان يشق الارض وربما انفصل من موضع الشق نار وحدث الاصوات الهائلة القسم

الثالث

القسم الثالث فيما يحدث على وجه الارض

وفيه مسئلتان فلف تكون الجبال والوهاد
فان سببه الفاعل المختار واما عند الفلاسفة فهو انه اذا عملت الحرارة في اللزج حتى استحكم
بين رطبه ويابسه صار حجرا كالنوع الفقاع ثم ان الطين بعد تحجره بالحر يختلف اجزاؤه
في الصلابة والرخاوة فاذا وجب مياه قوية الجري او رياح احتفرت الاجزاء الرخوة وبقيت
الاجزاء الصلبة ثم لا يزال يغوصان في تلك الحفرة الى ان يغور الرخو غورا شديدا
وتبقى الصلبة جبالا شاهقة وسبب الاختلاف بين تلك الاجزاء هو الفاعل المختار
عند المتكلمين والاوضاع الفلكية او القوى الروحانية عند الحكماء ب
سبب ارتفاع القدر المعمور من الارض عن الماء مع ان الوضع الطبيعي للارض ان يكون
الماء محيطا بجميع اجزائها هو الفاعل المختار عند المتكلمين واما عند الحكماء فهو انه
حصل في بعض جوانبها جبال ومواضع عاليه وفي بعضها اغوار ومواضع عميقة ومن
طبع الماء ان يسيل من المواضع العالية الى المواضع السافلة فلهذا ارتفع القدر المعمور
من الارض ه

الفصل الثاني في المركبات ه

وفيه ثلثة مسايل ه فا المركبات مركبة من العناصر الاربعة لان المركب اذا نظر
بالفرع والاستق حصل منه جزء ارضي وجزء مائي وجزء هوائي بالمشاهدة واما وجود
الجزء الناري فيه فلان الجزء المائي والارضي اذا اختلطا فلا بد من حرارة طابخة
لذلك المركب لانه لو القي بزر في الماء والارض بحيث لا يصل اليه الهواء وحر
الشمس فسد فلا بد من جزء حار بالطبع وهو النار لان حرارة الهواء وحدها لا تقوى
على الطبخ لانه لو لم يكن فيه ذلك لكان تسخينه عرضا فجاز زواله وحينئذ لم يكن
شي من المفردات حارا بالطبع وهو محال لان من الادوية والاغذية ما هو حار بالطبع
وان كان بارد اللمس ب في كيفية حصول المركب منها وهي انها اذا امتزجت
بالتماس وتفاعلت بعضها عن بعض اي كسر كل واحد منها كيفية الاخر حدثت كيفية
متوسطة متشابهة في جميعها هي المزاج وهاهنا سوال مشهور وهو ان الفعل والانفعال
ان كانا معا كان كل واحد منهما كاسرا منكسرا دفعة وهو محال لانه من حيث هو كاسر
كان باقيا على صرافته ومن حيث انه منكسر لم يكن باقيا على صرافته وان كانا على التعاقب
صار المغلوب غالبا وبالعكس من غير سبب ه واجيب عنه بان

والمركب ينفعل بالصورة ويتفعل بمادته والانفعال انما هو للمادة
يرد عليه ان الصورة لا تنفعل الا بالكيفيات الا انها تعود الى المادة ه

معنى قولنا انه ينفعل بصورته وينفعل بمادته فان النار مثلا لا تسخن شيئا الا بحرارتها
فيعود المحذور **واجيب** عنه بان معنى قولنا انه يفعل بصورته وينفعل بمادته
ان صورة كل واحد منها يفعل في مادة الاخر لكن بواسطة كيفيته فيعود المحذور
لبقا كيفية كل واحد منها على صرافته حينئذ ويمكن ان يجاب عنه بمنع بقا كيفية
كل واحد منها على صرافته لجواز ان يكون اقتضا صورة كل واحد منها في مادته تلك الكيفية
مشروطا بانفراد تلك الصورة عن صورة منافية لمقتضاها وقد اورد حصول المزاج
عن اختلاط الما الحار والما البارد عن غير الصورتين ويمكن ان يجاب عنه بان الصور ليست
بشرط في هذا التاثير فان حرارة الما الحار يمنع صورة الما في الما البارد عن اقتضائها
البرودة التي كان يقتضيها قبل وصورة الما البارد مع القوة المسخنة عن اقتضائها ذلك
التسخين **ح** صور العناصر باقية اذا صارت اجزا المركب لامتناع زوال العلة اعني
الصور الحاسة مع بقا المعلول وهو الانكسار وتظهر هذه الاجسام المختلفة
الصور اذا وضع المركب في القرع والانبيق ومنهم من قال لا تبقى صورها بل تحصل صورة
غير صورها فمنهم من يقول تلك الصورة متوسطة بين تلك الصور واحتج بانه لو بقيت
تلك الصورة لصار الجز الناري مع الصورة النارية قابلا للصورة اللحمية مثلا وهو
محال اذ لو جاز ذلك لجاز ان يعرض عارض بسببه تنتهي حرارته الى الحد هو حاصل
للنار التي في المركب فجاز ان تصير النار البسيطة الصرفة لحما وهو محال بالضرورة
واجيب عنه بانه لا يلزم عليكم لانه لو لم تكن العناصر على صورها اذا كانت اجزا
المركب لعارض اوجب زوال تلك الصورة وحصول الصورة اللحمية لجاز ان يعرض ذلك
العارض اذا كانت النار بسيطة صرفة فان قلت هذا العارض لا يعرض الا اذا كانت
جز المركب قلنا سلمتم حينئذ ان النار هي جز المركب انكسر تحرارتها لاختلاطها بالاضداد
فاستعدت لقبول الصورة اللحمية **د** اما معتدل وهو الذي يكون مقادير الكيفيات
المتضادة في الممتزج متساوية متقاومة فيكون متوسطا في حاق الاوسط وهو
اما ممتنع الوجود او ممكن الوجود ممتنع البقا واما خارج عن الاعتدال فهو ان توفر
عليه من العناصر بكمياتها وكيفياتها القسط الذي ينبغي له فهو المعتدل عند الاطبا
والا فهو الخارج عن الاعتدال والمعتدل بالمعنى الثاني ثمانية لان الاعتدال والمعتدل
بالمعنى

بالمعنى الثاني ثمانية لان الاعتدال اما نوعي او صنفي او شخصي او عضوي وعلى التقادير
الاربعة فهو اما بالقياس الى الخارج او الى الداخل والكل واحد من هذه الثمانية
عرض ولعرضه افراط وتفريط اذا خرج عنهما بطل ذلك المزاج والخارج عن الاعتدال
ايضا ثمانية لانه اما ان يخرج عنه بالكيفية الفاعلة فقط فهو الحار او البارد او بالمنفعلة
فهو الرطب او اليابس او الحار اليابس او البارد او الرطب او البارد اليابس ولا يمكن خروجه عنهما
للكيفيتين الفاعلتين ولا بالكيفيتين المنفعلتين لامتناع ان يكون الشي الواحد
احر ابرد منه او ارطب او ايبس منه والمزاج اما اول وهو المركب من هذه العناصر
او ثان وهو المركب من العناصر **الفصل الثالث في القوى**
الحيوانية والانسانية المركب ان كان له قوة حفظ اجزائه عن التفرق فقط فهو
المعدن وان كان له مع هذه القوة قوة الانماء فهو النبات وان كان له مع هاتين
قوة الحس والحركة الارادية فهو الحيوان وان كان له مع هذه القوى قوة في النطق
فهو الانسان ففيه **مقصدان المقصد الاول** في المعادن وسببها
امتزاج الابخرة والادخنة المحتبسة في الارض المختلفة في الكم والكيف وهي اما منطرقة
كالاجساد السبعة التي هي الذهب والفضة والرصاص والنحاس والحديد
والاسرب والخارصيني واما غير منطرقة اما الغاية صلابته كالياقوت واما لغاية لينها
كالزيبق وهي قد تنحل بالرطوبات كالاجساد الملحية مثل النوشادر والمزاج
وقد لا تنحل كالزرنيخ والكبريت **المقصد الثاني** في القوى النباتية وهي
كمال اول لجسم طبيعي الي من جهة ما يغتذي او ينمو او يولد فالكمال هو الذي يكمل به النوع
واحترزنا بالاول عن الكمالات الثانية كالعلم وساير الفضائل وبالطبيعي
عن الكمالات الصناعية كالتشكلات التي للسرير وبالالي عن كمالات البسائط العنصرية
والقوى النباتية هي التي يشترك فيها الحيوان والنبات ولا يشاركهما فيها غيرهما وفعلها
اما للشخص او للنوع والاول الغاذية والنامية والغاذية قوة تحيل الغذا الى مشابهة
المغتذي لتخلف بدل ما يتحلل والنامية قوة تزيد في اقطار الجسم على التناسب لتخرج عنه
الزيادات الصناعية بالنسبة الى مادة واحدة فان الشمع اذا اخذ قدرا من المادة
فان زاد في طوله او عرضه نقص من عمقه وبالعكس وقولنا على التناسب الطبيعي لتخرج

عنه الزيادات الخارجة عن المجرى الطبيعي كالورم والاستسقاء وقولنا ليبلغ الى
غاية النشو ليخرج عنه السمن والثالثة هي القوة المولدة وهي التي تفصل جزءا من
الغذاء بعد الهضم التام ليصير مبدأ لشخص آخر والقوة المصورة هي التي تفيد المني
بعد استحالته في الرحم الصور والقوى والاعراض الحاصلة للنوع والغاذية لا يتم
فعلها الا بالجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة اما الجاذبة فقوة بها تجذب
الغذاء الى الاعضاء وهي موجودة في كل عضو واما الماسكة فقوة تمسك ما
تجذبه الجاذبة حتى يفعل فيه الهاضمة فعلها واما الهاضمة فقوة تغير الغذاء
الى حيث يصلح الى ان يصير جزءا بالفعل من المتغذي ولها اربع مراتب اولها عند المضغ
لان سطح الفم متصل بسطح المعدة وتمامها بعد ما يرد على المعدة الثانية في الكبد
وفيها يتولد الاخلاط الاربعة والثالثة في العروق والرابعة في الاعضاء فان
الاخلاط اذا خرجت من العروق وتوزعت على الاعضاء انهضمت انهضاما آخر
واما الدافعة فيدل على وجودها انا نرى المعدة عند القي كانها تندفع من
موضعها الى فوق لدفع ما فيها حتى كانه يندفع الاحشاء وانا نرى عند التبرز
كان الاحشاء تندفع الى اسفل وانه لولا وجود الدافعة في كل عضو لما بقي فيه
لبقي فيه المنافي وفسد الخلط واما المولدة فمحلها المني باذن الله تعالى وهو فضل
الهضم الاخير وهو الهضم الذي يكون في الاعضاء وذلك عند نضج الدم في العروق
وصيرورتها مستعدة لان تصير جزءا من جوهر الاعضاء اي المتكونة من المني ولهذا
يحصل الضعف من استفراغ قدر من المني اقوى واكثر من الضعف الحاصل من استفراغ
امثاله من الدم واما المصورة فهي التي تفيد زعمها باذن الله تعالى تخطيط الاعضاء
وتشكيلها وتجويفاتها وملاستها وخشونتها واوضاعها ومشاركتها وبالجملة الافعال
المتعلقة بنهايات المقادير

الفصل الرابع في النفس الحيوانية

وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة والقوى
الحيوانية اما ظاهرة او باطنة والظاهرة هي الحواس الخمس اعني اللمس والذوق
والشم والسمع والبصر اما اللمس فقوة منبثة في جميع جلد البدن بها يدرك
جميع المحسوسات الملموسات واما الذوق فقوة منبثة في العصب المفروش على جرم

اللسان

اللسان وادراكها مشروط باللمس والرطوبة العذبة التي في الفم الخالية عما يرد على اللسان
ويحصل الادراك بكيفيته فان كانت تلك الرطوبة لم يخالطها طعم ادرك الطعم على ما هي عليه
والا فلا كما في الممرورين واما الشم فقوة في الخيشوم مودعة في زائدتي مقدم الدماغ ع
شبيهتين بحلمتي الثدي تدرك ما ملاقيها من الروائح بواسطة الارايحة وهي الهواء واما
السمع فقوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ بها يدرك ما يؤدي اليها تموج الهواء
الحاصل من القرع او القلع فقوة مودعة في العين بها يدرك المبصرات واختلفوا في ان واما البصر
الابصار باي شيء هو فقال الطبيعيون بان طباع صورة المرئي في العين وقال الرياضيون
يخرج شعاع على شكل مخروط رأسه على مركب العين وقاعدته على المبصر ويخرج خط واحد
مستقيم شعاعي الى المبصر متحرك بسرعة على سطح المرئي من احد طرفي الطول الى الآخر
ومن احد طرفي العرض الى الآخر واورد على الانطباع انا نرى نصف السماء تقريبا وانطباع
الكبير في الصغير محال واجيب عنه بانهم لا يقولون بانطباع العظيم بنفسه
او مقداره بل بانطباع شبحه ولعل مقدارا لشبح على صغره وصغر محله انما انطبع
في العين نبتني ادراك المرئي على عظمه واورد على القول بالشعاع اما اولا فلانه لو كان
الابصار لجاز ان لا نقابل العين وبرى ما لا يقابل العين لانه قد يتشوش الشعاع الخارج
عن العين بهبوب الرياح ويتصل بما لا يقابل العين واما ثانيا فلان حركة الشعاع
ليست طبيعية والا كانت الى جهة واحدة ولا قسرية لانها على خلاف الطبع ولا ارادية
والا كانت حيوانا واما ثالثا فلانه لو كان كذلك لم يكن الرؤية عند فتح العين بل
بعد بزمان يتحرك الشعاع فيه الى المرئي واما رابعا فلانه يلزم منه خرق الافلاك وازدياد
حجم الجسم والتداخل ان كان الشعاع جسما او انتقال العرض ان كان عرضا واللوازم
باطلة واجاب عنه بعض المحققين بان قولهم بخروج
الشعاع قول مجازي كقولهم الشعاع يخرج من الشمس الى الارض وبان ما ذكرتم لا يتم على
سائر الاشعة فاما هو جواب مجملا بما هو ضعيف اما الاول فلانه يستلزم ان
لا يكون الابصار بخروج الشعاع واما الثاني فلان سائر الاشعة لم يخرج عن ذي الشعاع
الى المستضيء بل يحدث على الاجسام الكثيفة المقابلة لها جسما ذا شعاع لذاته او لغيره
ومنهم من قال من هؤلاء جالينوس نسبه بكيف الهواء بكيفية الشعاع الذي في العين

لا بخروج الشعاع واورد عليه بانه لو كان كذلك لقوي الابصار بكثرة المبصرين
لتكيف الهوا باشعة عيونهم اكثر وبان الشعاع الذي في العين لا يقوى على احالة الهواء
الذي بينه وبين الكواكب احتج القايل بالشعاع بانا اذا نظرنا الى ورقة نراها كلها
لكن الموضع الذي يحدق نحوه اصح واقوى ادراكا عن ساير المواضع ن
ولذلك في حالة يتلمح فتتناصر من شطر الى شطر وما ذاك الا لان موضع التحديق
مسقط سهم المخروط او طرف الخط المتخيل من طرف المرئي الى الطرف الاخر واجيب
بمنع ذلك لاحتمال ان يكون ذلك لسبب اخر ن ثم اعلم ان شروط الابصار ثمانية عندهم
وهي ان لا يكون المبصر في غاية القرب من البصر وان لا يكون مقابلا للرائي او في حكم مقابلة
وان لا يكون بينهما حجاب ــــ ووجود الضوء وان لا يكون في غاية الصغر وفي غاية
البعد وهما يختلفان باختلاف قوة البصر وضعفه وباشراق لون المرئي وكمودته
وان يكون المرئي كثيفا قالوا ثبت بالاستقراء ان تلك الشرايط اذا حصلت وكانت
الحاسة سليمة حصل الابصار ومع انتفائها امتنع المرئي وهو مذهب جمهور الفلاسفة
والمعتزلة وربما ادعوا الضرورة في صدق هذه الدعوى وجوزت الاشاعرة عدم
الرؤية مع وجودها لانا نرى الجسم الكبير من بعيد صغيرا وما ذاك الا لان نرى
بعض اجزائه دون بعض مع استوا جميع تلك الاجزاء في تلك الشرايط ولا يمنع
استوا جميع اجزاء الجسم في تلك الشرايط بناء على ان وسط المرئي يحيط مع الخط الخارج
من وسط المرئي الى احد طرفيه بزاوية قايمة والخط الخارج من الناظر الى طرف
المرئي يحيط مع الخط الخارج من وسط المرئي الى ذلك الطرف بزاوية حادثة
وكون وتر القايمة اطول من وتر الحادة ممنوع لانا نقول ذلك القدر من التفاوت ان
كان مانعا من رؤية الطرف وجب ان لا يرى الوسط اذ كان البعد بين الناظر
وبين الوسط مثل البعد بين الناظر وذلك الطرف والتالي باطل لانا نقول نفرض
البعد الذي بين الناظر ووسط المرئي الف ذراع والبعد الذي بين وسط المرئي وطرفه
ذراع ومجموعهما الف ذراع وذراع وهذا المجموع اطول من الخط الذي بين الناظر
وطرف المرئي لان ضلعي المثلث اطول من ضلع فعلى هذا لو كان المرئي على بعد ذراع
والف ذراع من الناظر لا يرى وليس كذلك فتعين ان عدم رؤيته لعدم وجوب

الرؤية

الرؤية عند وجود هذه الشرايط ويمكن ان يجاب عنه بمنع انحصار عدم رؤيته كثيرا
فيما ذكر لجواز ان يكون سبب رؤيته من بعيد صغيرا كثرة الاجزاء التي تشوب
الضيا الذي بين الناظر والمرئي فتحجبه عن الاضاءة فيمنعه عن الابصار التام او
لان الاقرب يرتسم في جزء اعظم الجليدية والابعد في جزء اصغر او لان الخطين
الخارجين من الناظر الى المرئي اذا كان ابعد يحيطان على الناظر بزاوية اصغر
واما القوى الباطنة فاما مدركة واما محركة والمدركة اما مدركة فقط
واما مدركة ومتصرفة والمدركة فقط اما مدركة للصور وهي مدركة لمثل
المحسوسات حال الغيبة وتجتمع عندها المحسوسات وتسمى الحس المشترك لان
احدهما قابلة والاخرى حافظة غير القابل فان الماء قابل وليس بحافظ وفيه نظر
واما مدركة للمعاني الجزئية كصداقة زيد وعداوة عمرو وتسمى الوهم ولها
خزانة تسمى الحافظة والمتصرفة هي القوة التي من شانها ان تتصرف في المدركات
المخزونة في الخزانتين اعني الخيال والحافظة بالتركيب والتحليل وهذه القوة ان
استعملها الوهم تسمى متخيلة وان استعملها النفس الناطقة تسمى مفكرة فالمراد
بالمدركة هي المدركة او المعينة على الادراك والمحركة اما باعثة واما فاعلة والباعثة
هي النزوعية فهي شهوانية ان كانت حاملة على جذب النفع وغضبية ان كانت
حاملة على الدفع والغلبة والفاعلة هي التي تحرك الاعضا بواسطة تمديد الاعصاب
وارخائها وهي العلة القريبة للتحريك ن **الفصل الخامس في حقيقة
الانسان** وصفتها واحكامها وفيه اثنى عشر مسالة ن قد اختلفوا في ان المراد بقولنا
انا ما هو فاتفق المحققون من الحكماء على انه ليس بجسم ولا جسماني واليه ذهب من المتكلمين
الغزالي وابو القسم الراغب وابو الحسين الحلبي وابو القسم الكعبي ومعمر بن عباد السلمي
من المعتزلة والشيخ المفيد من الشيعة واختلف الباقون فالمحققون منهم ذهبوا
الى انه هو الاجزاء الاصلية في البدن الباقية من اول العمر الى اخره ولا يتطرق
اليها التغير والتبدل وبعضهم الى انه هذا الهيكل وزعموا انه بديهي وهو ضعيف
لان هذا الهيكل يتغير ويتبدل وحقيقة الانسان لا تتغير ولا تتبدل لان
كل احد يعلم هو الذي قبل هذه السنة وخمسين سنة وفيه اختلافات كثيرة

ضعيفة فلهذا اعرضنا عن ذكرها احتج الاولون على تجرده بوجوه الاول
ان الانسان لا يغفل عن ذاته ويغفل عن هذا الهيكل وعن كل واحد من اعضائه الظاهرة
والباطنة وعن مزاجه وعوارضه والمعلوم غير ما هو معلوم **ولقايل** ان يقول
لا نسلم انه لا يغفل عن ذاته الثاني الانسان يعقل البسيط فمحله غير منقسم لاستلزامه
انقسام الحال لان الحال في احد جزئيه غير الحال في الآخر وكل جسم وجسماني
منقسم واورد عليه النقض بالنقطة والوحدة والاضافة فانها غير منقسمة مع انقسام
محلها واجيب عنه بانا نقول المحل يستلزم انقسام الحال اذا كان ساريا في المحل
كالسواد وما ذكرتم ليس كذلك بخلاف الصورة المعقولة فانها حالة في القوة
العاقلة بالسريان وفيه نظر لان المقدمة الاخيرة غير بينة بنفسها ولا مبينة بالدليل
في شيء من الكتب والثالث ان القوة العاقلة لو كانت جسما جسمانيا اي في محل من قلب
او دماغ او غيرهما لكانت دايمة التعقل لذلك الجسم ان كانت جسما او لمحلها ان
كانت جسمانية او دايمة لا تعقل له لان التعقل عبارة عن حصول صورة المعقول
في العاقل فصورة ذلك الجسم او صورة محلها ان كانت كافية في التعقل كانت دايمة
التعقل له وان لم تكن كافية فيه كانت دايمة لا تعقل له لامتناع تعقل حصول صورة
اخرى لذلك الجسم او لذلك المحل لامتناع اجتماع صورتين متماثلتين في محل واحد
لا يقال لا نسلم ان ذلك يلزم لان احدى الصورتين في ذلك المحل والاخرى في القوة
العاقلة لانا نقول يلزم لان القوة العاقلة التي هي في ذلك المحل والحال في الحال
في الشيء حال في ذلك الشيء **ولقايل** ان يقول لا نسلم ان التعقل عبارة عما ذكرتم
سلمناه لكن لا نسلم اجتماع صورتين متماثلتين احدهما جوهر والاخرى عرض
والرابع لا بد في الانسان من حاكم واحد مدرك لجميع اصناف الادراكات
الظاهرة والباطنة لجميع المدركات ومتى كان كذلك لزم تجرد النفس اما
الاول فلانا اذا راينا شيئا حكمنا بانه حلو او مر او بانه حار او بارد واذا تخيلنا صورة
محسوس فاذا رايناها حكمنا بان ذلك الخيال خيال هذا المحسوس وبانا نحكم عن
زيد بانه انسان واما الثاني فلانا نعلم بالضرورة انه ليس في بدن الانسان
جسم او جسماني موصوف بهذه الادراكات جميعها وهذه الاحكام فذلك المدرك

الحاكم

الحاكم ليس بجسم ولا جسماني والالم يدرك اللذات والآلام لانه لم يتالم بجرحه ولا يلتذ
واجيب عنه بمنع الملازمة لجواز ان يدركها النفس بواسطة قوى جسمانية
واما قولهم هذا العضو حساس او غير حساس فالمراد ان النفس تحس بواسطة ذلك العضو
او لا تحس بواسطته واحتج محققو المتكلمين على ما اختاروه بانا لا نعقل من ذاتنا
الا الاجزاء الجسمانية التي لا بد انا منها اما جملة الاجزاء او بعضها والاول باطل لانها لا
تبقى زمانين لانها في الانحلال والتبدل دايما فتعين الثاني وتلك الاجزاء هي الاجزاء
الاصلية الباقية من اول العمر الى اخره وفيه نظر ب النفس الناطقة المجردة عند
بعضهم الانسان والبدن آلته لكنه يبطل ما قيل في الانسان انه الحيوان الناطق
لان الحيوان هو الجسم الحساس المتحرك بالارادة اعني البدن والناطق هو النفس اللهم
الا ان يراد بالحيوان هو النفس الذي ذو حيوة وليس تعلق النفس بالبدن تعلق الحال بالمحل
الذي لو فارقه بطل ولا كتعلق الانسان بداره او ثوبه ولا يمكن من مفارقته بل
تعلقها به كتعلق العاشق بالمعشوق فلا يمكن مفارقتها اياه ما امكنت مصاحبتها له
وكتعلق الصانع بالآلات التي يحتاج اليها في افعاله فالبدن وقواه آلاتها الا ان النفس
تتعلق اولا بالروح لانها اعدل من الاعضاء وهو جوهر لطيف بخاري يتكون من الطف
اجزاء الاخلاط وبخاراتها ثم يتعلق بالقلب لانه اول عضو يتكون وهو مجمع الارواح
ومنبعها فيكون هو الرييس لان المراد بالعضو الرييس عضو يتعلق به النفس اولا
لا يقال لو كان الرييس هو القلب لكان منبت الاعصاب هو القلب لا الدماغ وكان
الروح النفساني فايضا منه الى الدماغ وساير الاعضاء واللازم باطل لان منبتها الدماغ
والارواح النفسانية من الدماغ تبعث الى ساير الاعضاء لانا نمنع الملازمة لجواز ان
يكون العضو المستفيد منبتا واذا وصلت له الاستفادة منه الى العضو المفيد بادت
فيها الارواح الحاملة للقوى اليه ثم يحصل لها الاستعداد في تجاويف الدماغ للحس والحركة
ج انها تعقل الكليات والجزئيات لانا نحكم بان هذا الجزئي هو ذلك الكلي والحاكم
على شيئين لا بد من ان يحضره المقضي عليها الا انها تدرك الكليات لذاتها والجزئيات
بواسطة قوى جسمانية واحتج المانع من ادراكها الجزئيات بوجوه الاول انها لو
ادركت الجزئيات لزم تعطيل الاعضاء كالعين والاذن عن قواها فلا يكون الانسان

دائما ولا العين مبصرة واللازم باطل بالضرورة وجوابه منع الملازمة لجواز ان
تكون النفس مدركة بواسطة القوى ومنع انتفاء التالي فانهم يقولون الناس
متكلمون باللسان ويسمعون بالاذن ويبصرون ولا يقولون اللسان تكلم
ولا العين ابصرت والاذن سمعت الا بالمجاز تسمية لالة الشيء بالشيء الثاني انها
لو كانت هي المدركة للجزئيات لا القوى لما بطل ادراكها بحلول افة في العضو
وهو ظاهر واللازم باطل وجوابه منع الملازمة لان بطلان ادراكها حينئذ لبطلان
التها والثالث انها لو ادركت الجزئيات لارتسم فيها مقادير ها وصورها واللازم باطل
وجوابه منع الملازمة لجواز ان يرتسم في التها لانها تدرك بالالات د اختلف
المتكلمون للنفس المجردة في انها متحدة بالنوع او مختلفة به احتج القايلون باتحادها بانه
يشمل الكل حد واحد وهو انها جوهر مجرد عن المادة له تعلق بالبدن الانساني
تعلق التدبير فلو لم يكن الامر كذلك وبانه لو كانت مختلفة بالنوع لتركب كل
واحدة منها من الجنس والفصل وهو ظاهر فيكون جسما لان الجنس بمنزلة المادة والفصل
بمنزلة الصورة وهو باطل لما مر ويمكن ان يجاب عن الاول بانه يجوز ان يشمل
الانواع حد واحد بان يكون ذلك الحد حدا للمشترك منها لا ان يكون حد الكل
واحد منها وعن الثاني بمنع ان الجنس بمنزلة المادة والفصل بمنزلة الصورة حقيقة
واحتج القايلون باختلافها بالنوع بان الناس مختلفون في الاخلاق اعني الرحمة
والقساوة والعفة والفجور والكرم والبخل والحلم والشرف والخسة فهذا الاختلاف
اما اختلاف النفوس بالنوع او لاختلاف الالات البدنية مثل من كان مزاجه حارا كان
اكثر غضبا واذكى فهما ومن مزاجه باردا كان اقل غضبا وابطا فهما لا سبيل الى
الثاني لانا نرى شخصين متقاربين في المزاج مع تنافيهما في الغاية في الصورة والاخلاق
وليس ذلك للتعلم من المعلم ومشاهدة الابوين لانه تتفق لهما اسباب العفة من تعلم
المعلمين ومشاهدة الابوين ومع ذلك يكون احدهما مايلا بالطبع الى الفجور والاخر
الى العفة وقد يكون الابوان في غاية الخسة والولد في غاية الشرف وبالعكس وقد يكون
الذكا من رداءة المزاج وعدمه من حرارة المزاج والشخص الواحد قد يسخن مزاجه وقد يبرد
ولا يتغير حاله فاذا تعين ان يكون ذلك لها لاختلافها بالاشخاص في العوارض لاستعدادات

مخالفة

مخالفة عرضت للاشخاص ه لا يتعلق نفسان ببدن لان كل احد يجد ذاته واحدة ولا
نفس ببدنين لانها لو تعلقت ببدنين لكان كلما يعلمه احدهما يعلمه الاخر وبطلانه بين ه
و ذهب محققوا الفلاسفة الى حدوث النفس واحتج عليه بانها لو كانت قديمة كانت
موجودة قبل البدن وحينئذ اما واحدة قبله او كثيرة لا سبيل الى الاول لانها ان بقيت
واحدة بعد التعلق بالبدن كان ما يعلمه انسان واحد يعلمه الجميع وان كثرت بعده
كانت قابلة للانقسام فتكون مركبة من المادة والصورة ولا الى الثاني لانه لا بد من الامتياز
حينئذ وهو ظاهر لكن لا امتياز بالماهية ولوازمها لاتحادها في النوع ولوازمه
ولا بعوارضها لانه لا عوارض الا بالمادة ولا مادة قبل البدن وهو ضعيف لانا لا نسلم
اتحادها بالنوع سلمناه لكن لا نسلم انه لا مادة قبل البدن لجواز ان تكون متعلقة بابدان
اخر قبل هذه الابدان كما ذهب اليه اهل التناسخ ولقايل ان يقول هذه الحجة مبنية
على فساد التناسخ وهو ظاهر وفساد التناسخ مبني على حدوث النفس كما يجي فيلزم الدور
واجيب عنه بانه يبطل التناسخ بدليل مبني على حدوث النفس
لا يقال ما ذكرتم يقتضي ان لا تبقى النفس بعد البدن لانها ان بقيت كانت واحدة
او كثيرة الى اخره لانا لا نسلم انه يقتضي ذلك لجواز ان تتميز النفوس بعد الابدان
بهيات وملكات وعلوم او جهالات اكتسبت حالة تعلقها بالابدان موجودة فيها
بعد الابدان بخلاف النفوس قبل الابدان د في ابطال التناسخ ويدل عليه وجوه
الاول انه يلزم لو كانت متعلقة ببدن اخر قبل تعلقها بهذا البدن لتذكرت
تعلقها ببدن اخر وتذكرت احوالها التي جرت عليها في ذلك البدن لان محل التذكر
والذكر والحفظ جواهر النفس وهو باتفاق القايل بل ان يمنع الملازمة لانا نتذكر
احوال انفسنا التي جرت قبل الان بشهور وسنين ويجوز ان يكون التذكر واحواله
مشروطا بالتعلق به والثاني انه لو كان التناسخ حقا لكان عدد الابدان
الحادثة مساويا لعدد الابدان الهالكة واللازم باطل ولا يمنع الملازمة بناء على ان
بعض النفوس تبقى غير متعلقة ببدن مدة ثم تتعلق به او تجتمع نفسان او نفوس
على بدن واحد ويتصل به بعضها دون بعض لان كل واحد منها محال اما الاول فلانه
لو جاز ذلك لزم ان تبقى معطلة في وقت حادث لكن لا تبقى سائر الازمنة واما الثاني فلما مر انه لا

يتعلق نفسان او نفس ببدن واحد واما الثالث فلانه ترجيح بغير مرجح وللقايل ان يمنع
بطلان الملازمة لجواز ان تحدث بعدها لها الكين في مواضع عنا وان يمنع ان تعلق
بعض النفوس به دون بعض ترجيح بغير مرجح لجواز مناسبة بعض تلك النفوس
لمزاج ذلك البدن دون غيره والثالث هو المبني على حدوث النفس وتقريره
ان النفس محدثه تحدث ونها مستند الى علة قديمة يتوقف تاثيرها على حدوث
استعداد القابل لها وقابل النفس البدن فيكون حدوثها موقوفا على حصول
المزاج الصالح لقبولها فعند حدوث المزاج يجب فيضان النفس من العلة القديمة
لتحقق العلة التامة حينئذ فاذا حدث مزاج صالح لها حدثت نفس وتعلقت به
نفس بالتناسخ لكان للبدن الواحد نفسان ج انها باقية بعد خراب البدن
لانها لو عدمت لكان عدمها بعد وجودها محدثا وكل محدث فقبل حدوثه ممكن
فلابد لامكان عدمه قبل عدمه من محل وليس ذلك المحل هو النفس لان وجود
النفس مع عدمها محال فلابد من شي غير النفس ليكون محلا لذلك الامكان
وذلك الشي هو المادة فالنفس مركبة من المادة والصورة هذا خلف ولقائل
ان يقول لم لا يجوز ان البدن محلا لامكان عدمها كما هو محل لامكان
حدوثها وجوابه ان النفس ليس محلا لامكان حدوث النفس من حيث هو مباين لها
اصلا بل انما هو هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محل لامكان وهو
لحدوث صورة انسانية تقارنه وتقومه نوعا محصلا ولم يكن وجود تلك الصورة
ممكنا الا مع ما هو مبدؤها القريب بالذات اعني النفس تحدث بحسب استعداده
وهو ذلك مبدأ لصورة المقارنة المقومة اياه على وجه كان ذلك المبدا مرتبطا
به هذا النوع من الارتباط ولما حدثت تلك الصورة والنفس زال ذلك الامكان
والهيولى عن البدن لان استعداد وجود الشي مع وجوده بالفعل لا يجتمع ففي البدن
محلا لامكان فساد الصورة المقارنة له وامتنع ان يكون محلا لامكان
فساد ذلك المبدا من حيث هو ذات مباين له فاذا البدن مع هيئة مخصوصة
شرط لحدوث النفس من حيث هي صورة او مبدا وصورة لا من حيث هي موجودة
مجردة وليس بشرط لوجودها واذا الشي حدث لم يفسد بفساد شرط حدوثه

كالبنا فانه يبقى بعد هلاك المبني ه **فان قيل** لم امضى استجاب البدن لحدوث صورة
ما حدوث مبد لتلك الصورة ولم يقتض استجابه لفساد تلك الصورة فساد مبد
ذلك **قلنا** لان ما يقتضي حدوث معلول ما فانه يقتضي وجود جميع علل ذلك المعلول
شرايطها وما يقتضي فساد معلول لا يقتضي فساد العلل بل يكفيه فساد شرط ما ولو كان
عدميا ه **طـ** الانسان قوتان على راي الفلاسفة احديهما قوة عمليه وتسمى العقل العملي
وهذه القوة تكون للتمييز بين افعال حسنة وبين افعال قبيحة وتحصل المقدمات التي
بها يحصل بسط العلم بالافعال الحسنة والقبيحة والثانيه قوة نظرية فمراتبه اربع
الاولى ان لا يكون للنفس شي من التعقلات بالفعل البته وتسمى حينئذ العقل
الهيولاني تشبيها لها بالهيولى الخالية عن الصور لذاتها القابلة لها بغيرها ه والثانية
ان يحصل لها العلوم الاوليه فقط وتسمى حينئذ العقل بالملكة لانها حصلت لها
بسبب العلوم ملكة الانتقال منها الى العلوم النظرية والنفوس متفاوته في هذا
الاستعداد فالنفس المتميزة عن غيرها بكثرة العلوم الاوليه وسرعة انتقالها منها
الى العلوم النظرية بالقوة القدسية والثالثة ان يحصل لها النظريات مع العلوم الاوليه
ثم تصير غايبة عنها لكن بحالة متى شاءت استحضارها استحضرتها بالفعل وتسمى العقل
بالفعل والرابعة ان تكون العلوم النظرية حاضرة بالفعل لها غير غايبة عنها وتسمى العقل
المستفاد والعقل النظري واقع على هذه المراتب بالاشتراك اللفظي وعلى النفس الناطقة
وقد يطلق العقل على كل مجرد عن المادة وعلايقها غير متصرف في الجسم بالتدبير ي
ذهب بعضهم الى ان لسائر الحيوان نفوسا ناطقة مدركة للكليات لوجوه الاول
انه مدرك للكليات لانه مدرك للجزئي فيكون مدركا للكلي لان الكلي جزء الجزئي
والثاني ان الحيوان كالفرس يبقى من اول عمره الى اخر عمره لانه يعرف الذي ضربه او علفه
من عشرين سنه مثلا ولا شي من بدنه واجزايه وصفاته يبقى كذلك لان كل واحد منها
في التبدل والانحلال والثالث اذا احس بصورة المتبني وبصورة المؤذي ينفر
فعنده شي موصوف بجميع الادراكات ولا شي من بدن الحيوان والحال عنه كذلك
والرابع انا نشاهد افعالا عجيبة غريبة تصدر منه كالنحل في رياسته واتخاذه البيوت
المسدسة التي يعجز عن اتخاذها الاذكيا وكالنمل في جمعه وذخيرته وشعوره بتغير

الهواء وكالفارة في لطفها الجن في السرقة وشعورها بتغير الهواء فكل من كان كذلك
فله نفس مجردة والخامس ان الطفل الرضيع اقل هداية من هذا الحيوان مع ان له نفسا
مجردة فهي اولى ه **واجيب** عن الاول بانا لا نسلم معنى المركب من الطبيعة
والشخصية مدرك بل الشخصية محسوسة وعن الثاني انا لا نسلم ان بعض صفاته او
بعض اجزائه وهو النفس المنطبعة لا تبقى من اول عمره الى اخره لا اتفاق بل يلزم من تحلل اجزائها
عدم بقائها لانا نمنع ذلك لجواز ان تبقى بالاجزاء المتعاقبة كما تبقى الهيولى بالصور
المتعاقبة وعن الثالث انه لا نسلم انه لا شيء من الحال في البدن كذلك لجواز ان يكون ذلك
الشيء هو الحيوانية المنطبعة او القوة الوهمية في الحيوان هي الحالة المطلقة كالنفس
الناطقة في الانسان وعن الرابع انه لم لا يجوز تلك الافعال طبيعية لجواز ان تصدر
عن الحيوان الافعال الطبيعية او الله تعالى الهمها اياه او اوحى هاتفية يا الملائكة
والجن حيوان لطيف شفاف قادر على التشكل باشكال مختلفة كما فسروا الملائكة
بالنفوس السماوية والنفوس الانسانية الخيرة والجن والشياطين بالنفوس الارضية
الشريرة ومشايخ المعتزلة انكروا وجود الجن لانه ان كان كثيفا وجب ان يرى
وان كان لطيفا تمزق بالرياح القوية ولم تكن قوية على الافعال الشاقة وجوابه
انه غير كثيف وغير لطيف بمعنى رقة القوام وان كان لطيفا بمعنى الشفافية
وحينئذ لم تمزقه الرياح القوية وقدر على الافعال الشاقة كالصاعقة فانها ارق
الشيء مع انها تنفذ في الجبال وتغوص في البحار ويدل على وجوده السمع والحس فقد
زعم قوم انهم شاهدوه والحكماء كانت بوهم في هذه المشاهدة لكن سموا كون المرئي
حيا وزعموا انها اشباح مرتسمة في الحس المشترك واما العقل فلا مجال له في اثبات
الجن ه **مسئلة** مناسبة لما نحن فيه وهي في اثبات العقل وهو جوهر
مجرد عن المادة بسيط حقيقي غني عن فاعلية عن الجسم احتجت الحكماء على اثباته بوجوه
اقواها واشهرها ان الصادر عنه اولا ليس بعرض لان الصادر الاول علة لما بعدها
فيكون الجوهر محتاجا اليه وهو محتاج الى الجوهر فيلزم الدور فتعين انه
جوهر وذلك الجوهر اما جسم او هيولى او صورة او نفس او عقل لانحصاره
فيها لا سبيل الى الاول لامتناع صدور المركب من البسيط ولا الى الثاني لوجوب

كون المعلول الاول علة لما بعده وامتناع ان تكون الهيولى كذلك لكونها قابلة للصورة فاعلة
لها لامتناع وجود الهيولى بدون الصورة ولا الثالث لان الصورة لا تعقل بمشاركة
الهيولى فلو كانت الصورة علة الهيولى تاخرت الهيولى عن نفسها ولا الى الرابع لان المعلول
الاول علة لجميع ما بعده فيكون علة لجميع الاجسام وحينئذ لا يكون في فاعليته محتاجا
الى الجسم فلم يكن نفسا فتعين انه عقل ويتفرع على اثباته احكام احدها انه ازلي لانه لو كان
حادثا لكان ماديا لان كل محدث مسبوق بمادة والثاني انه ابدي اذ لو صح عليه الفساد
كان ماديا لما مر في النفس والثالث ان نوع كل واحد منها منحصر في شخص والا كان
ماديا لان تكثر احاد النوع الواحد لا يكون الا بالمادة والرابع انه عاقل لذاته لانه
مجرد لذاته وكل مجرد لذاته عاقل لذاته لان ذاته حاصلة له والعاقل ما حصل له هويته
التي مجردة عن المادة ولواحقها وهم اعم من كونه غير العاقل ومعقول لذاته لما ذكرناه
ويلزم مما ذكرنا انه يعقل ذاته دائما لان ذاته له دائما وضعف المقدمات ظاهر
ثم انه نقض الحكم الاول والثالث بالنفس الناطقة واجيب عنه بان المراد بالتجرد
هو التجرد التام والنفس الناطقة ليست كذلك لتعلقها بالمادة بوجه ما

الفصل السادس في بقية احكام الاجسام

وفيه سبعة مسائل ه

ا كل جسم له حيز طبيعي اعني الحيز الذي يحصل فيه الجسم عند خلوه عن جميع العوارض
الغايبة اياه عن مقتضاه ولهذا يعود الحجر المرمي الى فوق بطبعه الى موضعه طالبا له عند
زوال الميل القسري ه **ب** الجسم الواحد لا يكون له مكانان طبيعيان لانه اذا حصل
في احدهما فان كان طالبا للاخر لم يكن الحاصل فيه مكانا طبيعيا له لما مر وان لم يكن طالبا
لم يكن للاخر مكانا طبيعيا له ولانه اذا كان خارجا عنهما فان طلب احدهما بعينه
لم يكن للاخر مكانا طبيعيا وان لم يطلب شيئا منهما لم يكن لشيء منهما مكانا طبيعيا له
وان طلبهما فاستحالته ظاهرة ولانه لا يلزم ان يكون البسيط مقتضيا لامرين متنافيين
لان الحصول في احدهما مناف للحصول في الاخر واما المركب فلا مكان يخصه بل في اصل
الابداع لان التركيب لا يقتضي زيادة في وجود الاجسام فامكنة المركبات هي امكنة
البسائط وقيل ان المركب ان كان احد اجزائه غالبا على الاطلاق فمكانه مكان

ذلك الغالب وان لم يكن غالبًا فان غلب الجزءان اللذان في جهة واحدة كالماء والارض
والهواء والنار فمكانه مكان الغالب فيه بحسب الجهة وان لم يغلب جزء ولا الجزءان
بالاعتبار المذكور فمكانه حيث اتفق وجوده ج الاجسام متماثلة عند جمهور
المتكلمين لاشتراكها في قبول الاعراض والحصول في الحيز وهو حكم مشترك
لا بد له من علة مشتركة بينها وهي الجسمية ولا استناد بعضها ببعض حسا عند التماثل في
الاعراض ولان الجسم مخالف للعرض ولا بد لهذه المخالفة من صفة مشتركة بينها وهي
كونه جسمًا او متحيزًا ولان الجسم هو الجوهر القابل للابعاد الثلثة عند الحكماء
وانه الطويل العريض العميق عند المتكلمين وجميع الاجسام مشتركة فيهما وضعفه
ظاهر وذهب النظام الى انها مختلفة والا لكان كل منها قابلًا لما تقبله الاخر
ولم يختلف خواصها لاستلزام اختلاف الخواص اختلاف معروضاتها وفيه نظر لانه
يدل على اختلاف طبايعها لا على اختلافها في مفهوم الجسمية وقالت الحكماء تشترك
في الجسمية وهي متماثلة فيها ومختلفة بالحقيقة لان مع كل واحد منها صورة اخرى نوعية
د الاجسام جايزة البقاء باقية وبديهة العقل حاكم بذلك ونسب خلافه الى النظام بناء منه
على ان العدم جايز البقاء اما بالفاعل او بطريان الضد او بانتفاء الشرط لا سبيل الى الاول
لان العدم نفي محض ولا الى الثاني لانه ضد الاجسام ولا الى الثالث لانا ننقل الكلام
الى انتفاء شرطه فالتزم تجددها حالا بعد حال كما قالت الاشاعرة في الاعراض
الباقية واول بعضهم قوله بان مراده انها لا تبقى حال البقاء بلا فاعل ه يجوز خلو الاجسام
عن اللون والطعم والرايحة خلافًا للاشاعرة لمشاهدة بعض الاجسام كذلك كالهواء
فانه لا لون له والا لرأيناه ولا طعم ولا رايحة والا لاحسسنا بهما واحتجت الاشاعرة
بقياس الكون على الكون وبما بعد الاتصاف على ما قبله وبانها قابلة للالوان فيجب اتصافها
ببعضها او بضده وضعفها ظاهر اما الاول فلانه خال عن الجامع سلمناه فانه لا يفيد
اليقين وكذا الثاني ولا نسلم امتناع الخلو عنها بعد الاتصاف بها سلمناه لكن الفرق
ظاهر وهو امتناع الخلو عنها بعد الاتصاف لافتقار الزايل بعد الاتصاف
الى معدم بخلاف ما قبل الاتصاف بها لعدم الحاجة اليه واما الثالث فان وجوب اتصافها
ببعضها او بضده ممنوع لجواز خلو المحل عن الضدين ه و الاجسام مرئية بالذات

عند المتكلمين

عند المتكلمين والمرئي بالذات عند الحكماء هو اللون والضوء وغيرهما مرئي بالعرض
واحتجت الاشاعرة بانا نرى الطويل العميق العريض والمجموع جسم وللقايل
ان يمنع ذلك لانا لا نرى الا الطول والعرض وهما عرض لا يقال انا نرى الطويل العريض
حاصلا في الحيز وذلك الطويل العريض هو الجسم لانا نمنع ذلك لانا لا نرى الا الطول
والعرض بواسطة اللون والضوء وبهما نعلم وجود الطويل العريض العميق الذي
هو الجسم في الحيز ز تداخل الاجسام والابعاد محال لانها لو تداخلت اخذ الانسان لعدم
الامتياز بينها حينئذ بالذات واللوازم والعوارض ونقل النظام عن بعض الاوايل
جوازه وهذا اخر القسم الاول

القسم الثاني من هذا الكتاب

مرتب على خمسة ابواب

الباب الاول

في اثبات الصانع سبحانه وتعالى ه

حجة

يمكن اثبات الصانع بحدوث العالم وامكانه بحدوث صفاته وامكانها لان علة الحاجة
الى المؤثر اما الامكان واما الحدوث اما اثباته بحدوثه فبوجوه احدها ان الاجسام لا
تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما الصغرى فمبنية على وجود الاكوان
وزيادتها على الاجسام وحدوثها وامتناع خلوها عنها اما وجودها فلانها عبارة عن الحركة
والسكون والاجتماع والافتراق وهي موجودة زايدة على الاجسام لما مر في باب الاعراض
واما عدم خلو الاجسام عنها فلان كل متحيز لا يخلو عنها واما حدوثها فلانها تتغير
وتتبدل لانا نرى بعضها يتحرك ويجتمع بعد سكونها وافتراقها وبالعكس والاجسام
مشتركة في الجسمية ولوازمها لما مر وكل ما يتغير ويتبدل فهو حادث لان القديم
لا يتغير سواء كان واجبا او ممكنا منتهيا الى الواجب دفعا للتسلسل والدور الموجب
بالذات لامتناع قدم فعل المختار وتغير فعل الموجب لا يقال لم لا يجوز ان يكون قبل كل
لا الى نهاية لانا نقول لا نجوز ذلك لان الحوادث الماضية قابلة للزيادة والنقصان
وكل ما هو كذلك فهو متناه لانا اذا نقصنا من الحوادث الغير المتناهية حوادث متناهية
كان الباقي اقل لامتناع تساوي الكل والجزء وحينئذ نفرض للناقص وغير الناقص تطابق
من مبدأ واحد فوجب ان ينتهي الناقص لامتناع تساوي الكل والجزء فينتهي غير
الناقص ايضا لان الزيادة والنقصان من ذلك الطرف ولانه لو كانت غير متناهية امتنع

وجود الحوادث الموسلبو فعه على انقضاء ما لا نهاية له وامتناع انقضا ما لا نهاية له
ولزم تناهيهما على تقدير عدم تناهيهما او كون الحادث موجودا امعب وما في الازل
لزم تناهيهما وان كان موجودا الزم وجوده وعدمه في الازل واسفا اللا زمين
ظاهر واما الكبرى فلانه لولاها لزم تدم الحادث او خلو الاجسام عن الحوادث
وهما محال واذا ثبت حدوث الاعراض لاحتياجها الى الاجسام والثاني ان الجسم لو كان
ازليا لكان متحركا وساكنا في الازل وهو ظاهر لا سبيل الى الاول لان الازلية
تنفي المسبوقية والحركة تقتضي المسبوقية ولان الحركة في الازل ان لم تسبق بالغير
فهي اول الحدوث والا فالازل مسبوق بالغير ولا الى الثاني والا امتنع زوال السكون
لانه اما واجب كاسما او منتهي الى واجب دفعا للدور والتسلسل موجبا بالذات لوجوب
حدث اثر المختار لكنه لا يمتنع زواله لتحرك بعض الاجسام بعد سكونه والاجسام
متماثلة في الجسمية ولو ازمها لا يقال للازل عبارة عن نفي المسبوقية بالغير او عن
استمرار الوجود وايا ما كان فلا معنى لقولكم لو كان ازليا لكان في الازل متحركا كان صح
او ساكنا لان معناه حينئذ لو كان ازليا لكان في نفي المسبوقية بالغير او في استمرار
الوجود متحركا او ساكنا وهو ظاهر الاستحالة لانا لا نسلم استحالة الثاني والدليلان
المذكوران لا ينفيا ولان الجوهر الروحاني وهو غير موجود عند اكثر المتكلمين
والثالث وهو اعم من الاولين ان كل ما سوى الله تعالى محدث لانه محتاج الى الموجب
لكونه ممكنا فاحتياجه الى الموجب اما حال وجوده او حال عدمه او حال
حدوثه والاول محال لامتناع تحصيل الحاصل وكذا الثاني لامتناع الوجود والعدم
فيكون حال حدوثه فيكون محدثا واذا ثبت ان العالم محدث احتاج الى موجب فموجبه
ان كان واجبا فهو المطلوب والا احتاج الى موجب اخر ولا بد من الانتهاء الى الواجب
لذاته والا لزم الدور والتسلسل وهما محالان لما يجيء واحتج المخالف بانه تعالى
مستجمع في الازل للشرائط المعتبرة في موثريته تعالى في العالم والا احتاج في الموثرية
الى الغير وهو محال والا كان كذلك وجب ان لا يتخلف عنه العالم والا لزم الترجيح
بغير مرجح **وجوابه** انا لا نسلم انه مستجمع في الازل لجميع الشرائط لان من جملة
شرائطها كون العالم ممكن الوجود في الازل وهو ممنوع لانه يمتنع وجوده في غير الوقت

الذي

الذي اوجده فيه لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وهو مذهب الكعبي من المعتزلة وللقايل
ان يقول لو امتنع ايجاده في الازل ثم لم يمتنع فيما لا يزال لانقلب الشي من الامتناع الذاتي
الى الامكان الذاتي سلمناه لكنه ممكن الوجود في الازل لكن لا يلزم الترجيح بغير
مرجح لجواز ان يكون ايجاده في ذلك الوقت اولى لمصلحة تعود الى العالم وهو مذهب
جمهور ندما المعتزلة سلمناه لكن لم قلتم ان ترجيحه تعالى العالم في ذلك الوقت
بغير مرجح لا يجوز فان للفاعل المختار ان يرجح احد مقدوريه على الاخر بغير مرجح
اخر كما ان الهارب من ذا عرض له طريقان او العطشان او الجايع اذا حضر اناءان او رغيفان
متساويان بالنسبة اليه يرجح احدهما على الاخر بغير مرجح وهو مذهب الاشاعرة
لا يقال لو جاز ترجيحه تعالى العالم في وقت دون وقت مع تساويهما بالنسبة اليه تعالى
ترجيح وجود العالم على عدمه لذاته بغير مرجح **وجوابه** منع الملازمة لان
ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر بغير مرجح ظاهر الاستحالة بخلاف ترجيح
المختار احد طرفي الممكن على الاخر بغير مرجح اخر والرابع انه لو كان العالم قديما
بجميع اجزائه او ببعض اجزائه وهو ظاهر وكل واحد منهما منتف اما الاول فلكون
بعضه مسبوقا بالعدم واما الثاني فلانه مستند الى فاعل لكونه ممكنا فان كان
مختارا كان فعله حادثا لامتناع القصد الى ايجاد الموجود وان كان موجبا فان الصادر
عنه اولا ان انفك عنه كان محدثا فلا يكون شي من اجزاء العالم قديما وان لم ينفك عنه لزم
دوامه بدوام الموجب ويلزم دوامه دوام اثره وهكذا حتى يلزم منه دوام جميع
الاثار الصادرة عنه لجواز ان لا يوجد في الاثار الصادرة منه جسم يتحرك دايما ويلزم حركته
حدوث الحوادث عنه ويكون كل حادث مسبوق بحادث اخر الى اول وعدم بقا
الحركات الجزئية لانها ممتنعة البقا لا ينافي حدوث شي من الحوادث لو توقف على حركة
جسم فاما ان توقف على وجودها او على عدمها وكلاهما باطل اما الاول فلان تلك
الحركة حادث فيتوقف على وجود حادث اخر وهكذا الى غير النهاية فيلزم
اجتماع وجود حوادث غير متناهية دفعة مترتبة بالطبع فلها علة خارجة عنها
واجب فيقطع التسلسل فلا يكون مترتبا الى غير النهاية هذا خلف ولو توقف على عدمها
لكان المؤثر مع عدمها علة تامة لوجود الحادث فلا يتقدم ذلك الحادث لوجود علته

التامة وليس الامر كذلك واما ثانيه بامكان العالم بموجوه احدها انه لو وجد
موجود وجب الواجب لذاته والمقدم حق بيان الملازمة ان ذلك الموجود ان كان
واجبا فالملازمة ظاهرة وان كان ممكنا فانه لا يكون بانفراده موجودا وكل ما لا
يكون بانفراده موجودا لا يكون بانفراده موجدا فلو كان جميع الموجودات ممكنا
لم يكن شي منها بانفراده موجودا ولا موجدا فيلزم من امكان جميع الموجودات
عدمها وهو محال وثانيها انه لو كان كل موجود ممكنا افتقر جملة الموجودات
الى خارج عنها وصدق المقدم مع صدق التالي ملزوم للمحال لان العلة الخارجة
عن جملة الممكنات ان كانت ممكنة لم تكن خارجة عن الممكنات فلم يصدق تالي الشرطية
وان كانت واجبة لم يصدق مقدم الشرطية لانه لم يصدق حينيذ كل موجود ممكن واما
بيان الشرطية ان كل جملة كل واحد منها معلول مفتقر الى علة خارجة لان تلك الجملة ممكنة
وعلتها اما علة لكل احادها او لبعضها والا لم تكن علة للجملة ولان احادها اذا اوجبت
بغير علة الجملة فان لم يوجد ذلك الغير لم توجد الجملة لانتفا احادها بعلتها التي هي غير
علة الجملة هذا خلف فتبين ان علة الجملة علة لبعض احادها ويجب ان تكون علة للبعض
الاخير بواسطة او بغير واسطة لانها لو لم تكن علة للبعض الاخر بوسطة او بغير وسطة
لكان علة هذا البعض الاخير غير ما فرضنا علة الجملة فيكون علة الجملة ما فرضناه اولا
مع هذا الغير هذا خلف واذا ثبت صدق الشرطية واستلزام صدق مقدمها مع صدق
تاليها المحال كان مجموع المقدم والتالي محال فاستحالته اما باستحالة المقدم او باستحالة
التالي واياما كان لا يصدق المقدم واذا لم يصدق المقدم صدق بعض الموجودات
وثالثها لو كان جميع الموجودات ممكنا لزم ان لا يكون جميعها ممكنا واللازم
باطل اما الملازمة فلانه لو كان له موثر فموثره لا يكون نفسه لوجوب تقدم الموثر
على الاثر ولا داخلا فيه لان الموثر في الجميع موثر في كل جز من اجزايه فيكون
موثرا في نفسه فتعين ان يكون خارجا عنه فثبتت الملازمة وانتفا التالي ظاهر
ورابعها انه لو وجد واجب الوجود لذاته او ملزوم له لانه وجد موجود فهو ان كان
واجبا فظاهر وان كان ممكنا احتاج الى موثر فذلك الموثر ان كان متاخرا لزم الدور
وان كان متقدما عليه فان كان واجبا لذاته فهو المطلوب وان كان ممكنا احتاج

احتاج الى موثر ولا بد من الانتهاء الى الواجب لذاته والا لزم التسلسل وهو محال لانه
اما ان يكون بين المعلول المعين وبين كل واحد من علله علل غير متناهية او لا يكون
فان لم يكن بينه وبين علة من علله علل غير متناهية فما لا يتناهى محصور بين حاصرين وهو
محال وان كان بينه وبين كل واحد من علله علل متناهية لم تكن العلل المترتبة غير متنا هيه
هذا خلف لا يقال لا نسلم انه اذا كان لم يكن بينه وبين كل واحد من علله
علل متناهية وانما يلزم ذلك ان لو كان العلل مجتمعة في الوجود فلم قلتم انها مجتمعة
ولم لا يجوز ان يقال الموثر اذا وجد المعلول انعدم وصار الاثر بعد وجوده غنيا
عن الموثر سلمناه لكن لم قلتم انه اذا كان بينه وبين كل واحد من علله علل
غير متناهية وانما يلزم ذلك ان لو كان العلل مجتمعة في الوجود فلم قلتم انها
مجتمعة ولم لا يجوز ان يقال الموثر اذا اوجد المعلول لم تكن العلل مترتبة الى غير النهاية
لان من الجايز ان يكون بينه وبين كل واحدة من علله علل متناهية وتكون مجموع
العلل غير متناهية لانا نجيب عن المنع الاول بان العلل والمعلولات مجتمعة في الوجود
لوجوب وجود العلة مع وجود المعلول لما مر واما في لم قلتم انه اذا كان بينه
وبين كل واحد من علله علل متناهية لم تكن العلل مترتبة الى غير النهاية فلنا الكل
يستلزم كل واحدة من احاد العلل وصدق ان بين المعلول وبين كل واحد من احاد
علله ايه واحدة من احاد علله ايه واحدة كانت علل متناهيه فمجموع العلل متناهيه فلم
تكن العلل مترتبه الى غير النهاية وضعفه ظاهر وخامسها ان الممكن من حيث هو ممكن
موجود ويلزم منه اثبات الواجب اما الاول فلان هذا الممكن موجود والممكن من حيث
هو ممكن جزوه واما الثاني فلانه لا بد له من موثر فموثره ليس نفسه ولا فرد من افراده
لاحتياج كل فرد اليه لكونه جزوه واذا لم يكن الموثر في الممكن من حيث هو ممكن نفسه
ولا فردا من افراده تعين ان يكون موجودا واجبا لذاته واما الاستدلال عليه بحدوث
الصفات فلان تكون النطفة حيوانا ليس لكونها جسما والا كان كل جسم حيوانا
ولا لامر هو محل لها لان الجسم لا محل له ولا لامر حال فيها لان الامر الحال فيها ان كان
شعور بما يصدر عنه كان يعسر اجزا محله في الحلقة والشكل حال كونه في
القوة والكمال وهو بعد صيرورته انسانا اتيسر عليه من تغذيته تلك الاجزاء

في حال كونه في الضعف والنقصان لكن الانسان حال كماله وقوته لا يمكنه تغيير ذلك وان لم يكن له شعور بذلك كان الفعل الصادر عنه متشابها لان القوة البسيطة في المادة البسيطة لا تفعل الا فعلا متشابها فان كانت اجزا النطفة متشابهة في نفس الامر كان الحيوان كرة وان كانت مختلفة كانت كرات مضموما بعضها الى بعض ولان اختصاص جسم النطفة بتلك القوة الحالة فيه ليس لكونه جسما ولا لحال فيها ولا لامر هو محل لها لما ذكرناه فتعين ان يكون ذلك المخصص من خارج فذلك المخصص ليس جسما ولا جسمانيا لانه ان كان مماسا للنطفة كالرحم ومزاج الابوين فلعدم هذا الكون منهما لتخلفه عنهما وان لم يكن مماسا للنطفة لقولهم المؤثر فيه جسم الفلك فان كان موجبا كان الحيوان كرة او كرات وان كان مختارا ثبت احتياج العالم الى فاعل مختار لكن بان ان المؤثر في الاجسام استحال ان يكون جسما او جسمانيا فتعين ان لا يكون ذلك جسما او جسمانيا واما الاستدلال عليه بامكان الصفات فان الاجسام مشتركة في الجسمية ومتخالفة بخصوصياتها فاختصاص كل منها بما اختص به امر ممكن فذلك الاختصاص لسبب فذلك السبب ليس نفس الجسمية لاشتراكها في الجسمية ولا امرا حالا فيها لان ذلك الحال ان كان لازما للجسمية فان كان لزومه لها لذاتها لزم اشتراك الاجسام فيه وان كان لامر زايد عليها كان الكلام في ذلك الزايد فيدور او يتسلسل وان لم يكن ذلك الحال لازما واذا لم يكن لازما جاز زواله فلم يكن ما فرض مختصا بها هذا خلف ولا امر هو محل الاجسام لانه لا محل لها ولا جسما ولا جسمانيا مباينا عن الاجسام لجسم الفلك وامر حال فيه لان تاثيره في هذا التخصيص ان كان لكونه جسما او لامر حال فيه او لامر هو محل لعاد التقسيم المذكور هاهنا وهو باطل لما ذكرناه الان فتعين ان يكون ذلك الامر مفارقا فلم يكن ذلك المفارق موجبا لئلا يلزم الترجيح بغير مرجح فتعين ان ذلك المفارق مختارا وبابطال الدور والتسلسل يلزم ان يكون واجبا لذاته وهو المطلوب فهذا ما قاله المتكلمون والحكماء فاتفقوا ان جميع الممكنات الموجودة محتاجة الى الواجب لذاته لكن المتكلمون قالوا عدم العالم متقدم على وجوده تقدما لا يكون المتقدم مع المتاخر بالزمان وقالوا انه لا يجوز تقدم العالم

على

لان وجود الزمان مسلم بالاتفاق ... الثالث ان الاسم ... نسلم ان ...

على وجوده بعين التقدم لان معنى هذا التقدم ان عدمه حاصل في زمان لم يكن وجوده حاصلا فيه بل في زمان بعده فيلزم منه وجود العالم على تقدير عدمه متقدم على وجوده بنفس العدم والوجود لا بالزمان كما يتقدم بعض اجزا الزمان على بعض بنسبتهما لا بزمان اخر مباين لهما ثم على تقدير تسليم انه لا بد من زمان في هذا التقدم والتاخر فالوالم لا يكفي فيه تقدير زمان كذا قالوا في تقدم الصانع على العالم ۵

الباب الثاني في ذكر صفات الصانع

تعالى وهو على قسمين القسم الاول في الثبوتية وفيه احد عشر فصلا ۵

الفصل الاول في الاثبات في الصفات

الاول قد ذهب جماعة عظيمة من مشايخ المعتزلة الى ان ذاته تعالى مساوية لساير الذوات في كونها ذاتا ويلزم ان يمتاز ذاته تعالى عن ساير الذوات بصفة هي الالهية اما الاول فلانه يصح تقسيم الذات الى الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك بين القسمين ولان اعتقاد كونه ذاتا لا يزول بزوال اعتقاد خصوصيته ولان المعلوم اما ذات واما صفة فلولا ان المفهوم من الذات امر واحد لم ينحصر هذا القسم واما الثاني فلانه لو لم يتميز ذاته تعالى عن ساير الذوات بصفة لم يتميز عنها بالذات واللازم باطل وقال ابو هاشم ان هذه الصفة توجب اشتراكا لفظيا صفات اربعا وهو كونه تعالى حيا وقديما وقادرا وعالما وما ذكروه في بيانه ضعيف لجواز ان يكون اشتراك الذوات اشتراكا لفظيا او اشتراكا في حقيقة الذات مع مخالفة حقيقته لحقايق ساير الذوات والحقايق فان الحيوان والجماد يشتركان في اطلاق الذات والجسم والجوهر عليهما مع اختلاف حقايقهما كل ذلك لجواز الاشتراك بين الحقيقتين والذاتين في لازم عارض او في جنس واجناس مع اختلاف حقيقتهما ولان ما ذكروه في الذات وارد في الصفات فيلزم التسلسل والحق انه لا يجب ان يكون مخالفة شي لشي لامر زايد عليه لئلا يلزم الدور او التسلسل فيجوز مخالفة ذات الله تعالى لساير الذوات لنفس ذاته ۵

الفصل الثاني فيه مسلتان ۵

فا كونه تعالى قادرا مختارا وهو الذي يصح منه الفعل والترك بحسب الدواعي المختلفة نظرا الى قدرته فان شا الفعل فعله وان شا الترك تركه والموجب من يجب ان يصدر عنه

الفعل ويقارنه فعله ان كان علة تامة لانتفاء الترك بغير مقدور لانه عدم لانا
نقول المراد بترك الفعل كف النفس عن الفعل وهو فعل الضد وتبدل على انه
تعالى قادر لو كان موجبا لزم قدم العالم او حدوثه تعالى لان العالم لا ينافر عنه
تعالى حينئذ وكلاهما محال لما مر ولزم الترجيح بدون المرجح او قدم العالم
بجميع اجزائه لانه ان لم يدم معلوله بدوامه لزم الامر الاول وان دام بدوامه
لزم الامر الثاني لانه يلزم من دوام ذلك المعلول دوام معلوله وهكذا حتى يلزم
تقدم جميع اجزاء العالم وكلاهما محال ولا يمنع هذا بناء على انه يجوز ان يكون في الاثار
الصادرة عنه تعالى جسم متحرك دائما تكون حركته سببا لحدوث الحوادث
لما مر والقايلون بقدم العالم يلزمهم كون فاعله موجبا بالذات لانه لو كان فاعلا
مختارا كان فعله محدثا لان فعله يكون تبعا للداعي والداعي لا يدعو الا الى
ايجاد معدوم سبق عدمه وجوده بالزمان او بتقدير الزمان وقال الحكما
الداعي جزء علة الفعل فيجب ان يكون متقدما عليه بالذات ويجوز ان يكون معه
بالزمان ولا يلزم ايجاد الموجود لانه ترجح وجوده على عدمه حال وجوده ولا امتناع
في ذلك والحق انه يجب الفعل عند حصول الداعي مع القدرة وهو مذهب المحققين
من المتكلمين ولا يلزم ايجاب فاعل الفعل مع ذلك لان المراد بالمختار من يكون
فعله تابعا لداعيه والمراد بالموجب ما لا يكون كذلك وقال بعضهم عند
حصول الداعي يصير الفعل اولى ولا ينتهي الى حد الوجوب وهو ضعيف لانه ان
امكن عدم الفعل مع تلك الاولوية لم يكن لها اثر وان لم يمكن انتهت الى حد الوجوب
هذا خلف وقالت الاشاعرة لا يجب صدور الفعل ولا يصير اولى بالنسبة
الى الداعي وللقادر المختار ان يرجح احد طرفيه على الآخر بغير مرجح ومثلوا بالهارب
والجائع او العطشان اذا ظهر له طريقان او اناءان او رغيفان متساويان بالنسبة
اليه فانه يختار احدهما من غير مرجح وفيه نظر لانه لا يرجح احدهما على الآخر اذا تساويا
بالنسبة اليه بالضرورة ولا يستند ذلك الى اسباب الصانع والتساوي في الامثلة المذكورة بابصو
ممنوع ج وهو تعالى قادر على جميع الممكنات لان علة صحة المقدورية هي الامكان
وعلة قدرته ذاته تعالى والامكان مشترك بين الممكنات ونسبة ذاته تعالى

الى جميعها بالسوية وذهب النظام الى انه غير قادر على خلق القبيح كالجهل والكذب
والالم المسبوق بجناية ولا الملحوق بعوض لان صدوره عن الفاعل اما لجهله بقبحه او لحاجته
اليه وهو تعالى منزه عنهما وجوابه انهما يمنعان صدوره عنه لا قدرته عليه واستحالة
الوقوع بالنسبة الى الداعي لا بالنسبة الى القدرة واهل السنة اتفقوا على انه تعالى
قادر عليها موجد لها وايجاده لها غير قبيح لان القبح لا يثبت الا بالشرع وذهب ابو
القسم الكعبي الى انه تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد لان مقدوره طاعة او معصية
او سفه او عبث وهو تعالى منزه عنها وجوابه ان الفعل مغاير لهذه الاشياء وهذه
صفات عارضة له فهو قادر على اصل الفعل لكنه لا يوصف فعله تعالى بكونه طاعة
او معصية وذهب الجبائيان والمرتضى من الشيعة الى انه غير قادر على مقدور العبد
لئلا يلزم اجتماع قادرين على مقدور العبد الا ابا الحسين البصري فان كان
المراد بالقدرة العلة التامة لصدور المقدور امتنع ذلك والا لزم تعليل المعلول
الشخصي بعلتين مستقلتين وهو محال وان كان المراد بها جزء العلة فلا يمتنع ذلك وذهب
عباد الى انه تعالى لا يقدر على شيء لان ما علم تعالى وقوعه واجب الوقوع وما علم عدمه ممتنع الوقوع
والواجب والممتنع غير مقدورين وجوابه ان هذين الوجوب والامتناع انما بالعلم
والفعل من حيث هو هو ممكن فيصح تعلق القدرة به من حيث هو فعل وان العلم بالوقوع
او اللاوقوع تابع للوقوع واللاوقوع الذي هو تابع للقدرة وامتنع ان تكون القدرة
تابعة له واتفقوا على انه تعالى قادر على ان يخلق فينا علما ضروريا بما علمناه بالاستدلال
الا الكعبي لانه ممكن وهو تعالى قادر على جميع الممكنات واعلم ان قادريته تعالى
ازلية لانها ان كانت عين الذات فازليتها ظاهرة وان كانت غيرها فلان ذاته
كافية في تحققها لامتناع احتياجه تعالى في صفته الحقيقية الى الغير فيكون ايضا
ازلية

الفصل الثالث في كونه تعالى عالما

وفيه اربعة مسائل

م آ اتفقوا على ذلك الا جمهور قدماء الفلاسفة لنا انه فاعل بالاختيار فيكون عالما
بمفعولاته وان احكام افعاله محكمة متقنة يدل عليه المشاهدة لا سيما عند
من تامل ما في اعضاء الحيوان وينظر في تشريحها ومنافعها وهيئة افلاك الكواكب

وكيفية حركاتها كما ذكرت في كتب التشريح والهيئة وكل من كان كذلك كان عالما
لا يقال بديهة العقل تحكم بان امثال ذلك لا يصدر عمن لا علم له وان صدر
لا يتكرر مرات فان من كتب سطرا خطا حسنا لا يمكن ان يقول انه اتى مع انه
لا شعور له بما في ذلك من الاحكام والاتقان الى غير ذلك اقل شيء من افعاله
لانا نقول ان عنيتم بالاحكام مطابقته المصلحة من كل وجه فالصغرى
ممنوعة لان بسائط العالم ومركباته لا تخلو من مفسدة ولو من وجه وان
عنيتم مطابقة المصلحة من بعض الوجوه فالكبرى ممنوعة فان كثيرا من الفاعلين
افعالهم كذلك مع انهم غير عالمين كالساهي والنائم وكالنحل والنمل والفار
وغيرها ولان جمهور الفلاسفة والاطباء اتفقوا على ان تكون اعضاء الحيوان
وتركيبها مستند الى قوة جسمانية عديمة الشعور تسمى بالمصورة لانا نقول المعنى
بالاحكام الترتيب العجيب والتاليف الغريب اللطيف والمطابقة للمنفعة
من الجهة المطلوبة منه مثلا المنفعة المطلوبة من السكين القطع فاذا كانت
معدة كمال هذه المنفعة كانت محكمة في كونها سكينا وهو دال على العلم
بالضرورة والنحل والنائم ونحوهما من الحيوان عالمون بافعالهم قلتم انه ليس كذلك
وتكون اعضاء الحيوان وتركيبها مستند الى حكمة الصانع تعالى بواسطة هذه
القوة وهي كالالة لها كالقدوم للنجار اما النقل عنهم بانها مستندة الى المصورة
ممنوع ومن اراد معرفة ذلك فعليه بكليات المنافع لجالينوس وكتاب اراء
بقراط وافلاطن حتى يعرف انهم اطبقوا على هذه العجائب في ابدان الحيوان دليل
على حكمة الصانع تعالى واستدل الخصم بانه لو كان عالما لكان علمه تعالى
عين ذاته وغير ذاته وكلاهما باطل اما الاول فلان العلم نسبة بين العالم والمعلوم
فهو مغاير لهما والفرق بين قولنا ذاته تعالى وبين قولنا ذاته عالمة والشك
بعد العلم بذاته في كونه عالما واما الثاني فلان الموثر فيه لا يكون الا ذاته تعالى
فاعل للعلم وقابلا له **وجوابه** انا لا نسلم ان العلم نسبة وان حقق الفرق
بينهما لان العلم مغاير لذاته بالاعتبار ولا نسلم وجود الشك في كونه عالما بعد العلم
بذاته وانما الشك كون الذات معلومة باعتبار لا بالحقيقة ولا نسلم امتناع كونه

فاعلا وقابلا لان ب انه تعالى عالم بجميع المعلومات الكلية والجزئية اما اولا فلان
نسبة ذاته تعالى الى جميع المعلومات على السوية لكونها مجردة فاذا كان عالما
بالبعض كان عالما بالكل لئلا يلزم الترجيح بغير مرجح واما ثانيا فلانه تعالى حي والحي يصح
ان يكون عالما بكل المعلومات لان المصحح ذاته تعالى وحيوته وجميع المعلومات بالنسبة
الى ذاته وحيوته على السوية واما ثالثا فلانه عالم بذاته وذاته علة لجميع الموجودات
والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول واما رابعا فلانه لو لم يكن عالما بجميعها لزم كونه موجبا
بالذات او كونه قاصدا الى ايجاد ما ليس بمعلوم لانه ان كان موجبا بالذات
فهو احد الامرين فان مختارا والا لزم الامر الثاني والاول محال والثاني بالضرورة
وقال قوم من قدماء الفلاسفة انه تعالى لا يعلم ذاته لان العلم نسبة بين العالم
والمعلوم فيقتضي تغاير المنتسبين ولا تغاير هنا واجيب عنه بانا لا نسلم انه لا تغاير ههنا
باعتبار فانه باعتبار كونه عالما غيره باعتبار كونه معلوما وهو كاف ههنا
كالطبيب الذي يعالج نفسه فانه من حيث هو طبيب معالج ومن حيث هو مريض معالج
ولانه معارض بعلم الواحد منا نفسه ومنهم من سلم كونه عالما بذاته ومنع ان يكون
عالما بغيره واستدل عليه بان العلم حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم فلو علم
الله تعالى الحقائق لكان محلا للصور الكثيرة فيحصل فيه الكثرة مع انه فاعل لها وهو
محال واجيب عنه بمنع استحالة ذلك سلمناه لكن لا نسلم ان العلم ما ذكروه بل
العلم نسبة بين العالم والمعلوم او حصول صورة المعلوم من غير ان يحصل فيه وتقريره
ان العاقل لشيء من الاشياء بحصول صورة في ذاته يعقل تلك الصورة من غير افتقار الى صورة
اخرى بل يعقل ذلك الشيء بتلك الصورة ويعقل تلك الصورة بذاتها فلما كانت تلك
الصورة الصادرة عن العاقل لا بانفراده بل بمشاركة غيره اعني المعقول لا يفتقر العاقل
في تعقلها الى صورة مغايرة لها كان الفاعل للاشياء بالاستقلال يعقلها بصورها
الخارجة ولا يفتقر الى صورها اخرى بل اولى لان حصول الاثر لفاعله اقوى من حصول
المقبول لقابله وايضا كما ان ذاته علة للاشياء او تعقل علة لتعقل الاشياء مع ان ذاته وتعقله
لها واحد بالذات متغايران بالاعتبار وهو في غاية الدقة ومنهم من سلم كونه عالما
بالكليات ومنع كونه تعالى عالما بالجزئيات من حيث هي جزئيات لانه لو علمها لزم تغير

علمه تعالى ويلزم منه كونه تعالى محلاً للحوادث كما اذا علم كون زيد في الدار فاذا خرج منها ان بقي
ذلك العلم كان جهلاً وان لم يبق تغير علمه تعالى ولان ادراك الجزئيات من حيث هي جزئيات
لا تكون الا بالالات الجسمانية كالاحساس والتوهم والتخيل وهو تعالى منزه عنها ولان
ادراك الجزئيات من حيث هي جزئيات يتوقف على وجود ما في الخارج فقبلها لا يكون عالماً بها
واجاب عن الاول مشايخ المعتزلة والاشاعرة بان العلم بالشي سيوجد هو نفس العلم
بوجوده اذا وجد الا ابا الحسين البصري وقد مر تقريره وضعفه فلا نعيدها ونزيد في
جوابه ها هنا شيئاً وهو انه يلزم منه جهل لان الان اعتقاد بان الشي حاضر قبل وجوده
جهل ولان العلم مطابق للمعلوم وعدم الشي مغاير لوجوده فالعلم باحدهما غير العلم بالاخر
والتزم ابو الحسين وقوع التغير في علمه تعالى بالجزئيات فقال الموجب لعلمه تعالى
هو ذاته وشرط هذا الايجاب وجود تلك الموجودات فاذا وجد الشي وقع العلم بوجوده
لحصول الموجب وشرطه واذا عدم ذلك الشي عدم العلم بوجوده لانتفاء شرطه
وهو ضعيف لانه يجوز تغير صفة من صفاته لان كل صفة تعرض له تعالى فان كانت
ذاته تعالى كافية في ثبوتها الوجب له ان لا تزال ابداً لتحقق علته التامة كذلك وان كانت
كافية لا في ثبوتها ولا في عدمها كانت كل واحدة منها لامر منفصل وذاته تعالى لا
تنفك عن ثبوت هذه الصفة او عدمها وهما متوقفان على امر منفصل فذاته تعالى مفتقرة
في حقيقتها الى ذلك الامر فيكون تعالى ممكناً لذاته هذا خلف كما اجاب عنه بعض المتكلمين
بان الدليل المذكور يدل على امتناع التغير في صفاته الحقيقية دون الاضافية فان تعالى
كان قبل وجود الحادث فاذا وجد كان معه واذا عدم كان بعده واذا كان كذلك نقول
علمه تعالى قديم مستمر وتعلقه بالمعلومات اضافة والتغير في الاضافة لا يوجب تغير
كل واحد من المضافين اللذين هما العلم والمعلوم بل تغير احدهما وهو المعلوم وفيه
نظر لانه كما تغيرت الاضافة هاهنا تغير العلم ايضاً والا كان جهلاً ولقائل ان يقول
نفيد بتغير علمه تعالى لا يلزم ان يكون تعالى محلاً للحوادث وانما يلزم ذلك ان لو كان العلم
حالاً فيه فلا يلزم واجاب عنه بعضهم بانا لا نسلم ان لو بقي ذلك العلم كان جهلاً
بل نفي ذلك العلم وحصل علم اخر وهو خروجه عن الدار لا انه يمكن ان يتقرر الشك
المذكور بحيث لا يتبع هذا جواباً عنه هكذا اذا كان زيد في الدار فبعد خروجه عنها

ان كان عالماً

ان كان عالماً بانه في الدار بعد كان جهلاً وان لم يكن كذلك كان تغيراً هذا الجواب
حيد عنه من يجوز ادراكه تعالى الجزئيات على وجه كلي فانه تعالى مدرك لعلل الكليات
الكليات من حيث انها طبايع ومدرك لاحوالها الجزئية واحكامها كالملاقاة والمباينة
والتماس والتباعد وتركبها من حيث هي متعلقة بتلك الطبايع الكلية ومدرك
للامور التي تحدث معها وبعدها وقبلها من حيث ان الجميع واقع في اوقات متحددة عن
غير ادراك ان بعضها فات وبعضها لم يدخل في الوجود وبعضها حاصل الان فانها من حيث
هي كذلك لا يدرك بحسن ادراكها الا بالالة جسمانية وهو تعالى منزه عن ذلك
واذا كان كذلك كان الله تعالى ادرك صورة العالم منطبقة على جميع كلياته
وجزئياته الثابتة والمتجددة المنصرمة الخاصة بوقت دون وقت من غير ان يدرك
معها مضي الوقت ودخوله واستقباله ومنهم من منع كونه تعالى عالماً بما لا يتناهى لان معلوماته
قابلة للزيادة والنقصان وكل ما هو كذلك متناه ولان العلم يتعدد بتعدد المعلومات
فلو كانت المعلومات غير متناهية كانت علومه غير متناهية **والجواب**
عن الاول بمنع الكبرى وعن الثاني بمنع تعدد المعلومات ان يكون العلم واحداً
والتعلقات غير متناهية وهذا عند قوم واما من يمنع جواز ذلك يجعل العلم من قبل
الاضافات وعدم التناهي في الاضافات واقع فان الاثنين نصف الاربعة وثلث الستة
وربع الثمانية وهكذا الى ما لا نهاية له ومنهم من احال علمه تعالى بجميع المعلومات
والا كان عالماً بعلمه بالاشيا وبعلمه بعلمه بالاشيا ويلزم التسلسل من ثبات ه
والجواب عنه بمنع لزوم التسلسل لان علمه بالاشيا هو نفس ذاته تعالى
بالذات ومغايرها بالاعتبار وبتقدير التسليم فعدم التناهي ها هنا انما هو في الاضافات
وهو جايز ومنهم من منع كونه تعالى عالماً بالمعدوم لان المعدوم متميز ثابت فلا يكون معلوماً
واجيب عنه بان الثبوت اعم من الثبوت الخارجي عند المثبتين وبان تميزه بصفات
مترتبة متجددة اي عند وجوده ويحصل له التميز كما لا يعلم تميز الاجسام بعضها عن بعض
حال عدمها بصفات تحصل لها عند وجودها وهذه الاجوبة ضعيفة اما الاول فلان
العام لا يوجد الا في الخاص لكن لا ثبوت له في الخارج والثبوت الذهني محال عليه تعالى
واما الثاني فلما بان استحالته واما الثالث فلان التميز حينئذ لا يكون حال العدم للعدم

تلك الصفات حينئذٍ والتميز حال العدم لا يكون الا لحصول صفة للمعدوم حال العدم
ولانه تقتضي ان المعدوم الذي لم يوجد لا يوجد لا يكون معدوما ثم نقول الحق ان المعدوم
ولا استحالة منه تعالى ايجاده على سبيل الاحكام والاتقان وامتنع منه تعالى ضد الحادث
ويمكن ان يفسر الجواب الاول بان المعدوم ثابت في ذاته تعالى او ثابت له تعالى فيتميز
عن غيره ودج للحكماء في كونه تعالى عالما طرائق اخر وهو ان يقال الباري تعالى ذاته
ويعقل غيره اما الاول فلانه مجرد عن المادة اي ليس جسم ولا جسمانيا وكل ما كان كذلك
يعقل ذاته لانه معنى لكون الشيء عالما بذاته الا ان ذاته حاصلة له لانا نعقل ذواتنا
والتعقل عبارة عن حصول صورة المعلوم للعالم فتعقلنا لذواتنا اما نفس حصول ذواتنا
او حصول صورة مساوية لذواتنا في ذواتنا والثاني باطل لامتناع اجتماع المثلين ولانه
ليس احدهما بالحلول في الاخر اولى من العكس فتعين الاول وغير المجرد عن المادة ليس
ذاته حاصلة له ولا للعاقل المجرد لان المادة تمنعه عن الحصول لذاته وللعاقل المجرد
واما الثاني فلانه علة لغيره وعالم بذاته علما تاما والعلم التام بالعلة توجب العلم بالمعلول
لما مر واكثر المقدمات ممنوع ه د قالت الحكماء العلم اما فعلي واما
انفعالي وعلمه تعالى ليس بانفعالي فهو اما فعلي واما غير فعلي ولا انفعالي لعدم بل ته فالعلم
عندهم بانه حينئذ فعلي وانفعالي وغير فعلي وانفعالي **الفصل**
الرابع في انه تعالى حي اتفقت العقلاء على كونه تعالى حيا لانه تعالى قادر
عالم وكل من هو كذلك فهو حي بالضرورة لكنهم اختلفوا في تفسيره فقال ابو الحسين
البصري والكعبي ومحمود الخوارزمي معناه انه لا يستحيل ان يقدر ويعلم ولم يثبتوا له
صفة زائدة على ذلك وقالوا ليس هاهنا الا الذات المستلزم لعدم استحالة كونه
تعالى عالما قادرا وقالت الاشاعرة وقوم من المعتزلة انه صفة زائدة على الذات
لاجلها يصح ان يعلم ويقدر واحتجوا عليه بان الذوات متساوية في الذاتية فلولا
اختصاص ذاته التي هي موصوفة بالعلم والقدرة بصفة لاجلها اختصت بالعلم والقدرة
دون سائر الذوات كان ترجيحا بغير مرجح وجوابه ان الذوات وان تساوت في الذاتية
لكن ذاته مخالفة لسائر الذوات بالحقيقة فجاز ان يعلل كونه قادرا عالما بنفس ذاته لا
بصفة اخرى لانه لو علل بصفة اخرى لزم الدور او التسلسل او الترجيح بغير مرجح او نقول

الامام بان قولنا لا يستحيل ان يعلم ثبوتي لانه سلب الاستحالة وسلب السلب ثبوت
وهذا الثبوتي غير ذاته تعالى لانا اذا علمنا انتهاء الممكنات الى واجب لذاته علمنا ذاته ولم
نعلم كونه حيا ولقائل ان يمنع العلم بذاته حينئذ بجواز ان يعلمه بعارض لانا لا نسلم
ان سلب السلب اثبات وكيف فان سلب السلب داخل تحت مطلق العدم ولا يتقوم
الوجودي بالامر العدمي ويمكن ان يجاب عنه بان عدم العدم يلزم ما صدق عليه
هذا العدم موجودا وقالت الفلاسفة الحي هو الدراك الفعال وهذان الوصفان حاصلان
له تعالى فيكون حيا **الفصل الخامس في كونه تعالى مريدا او كارها**
وفيه مسئلتان
آ اذا صدر عن واحد منا فعل او ترك فقبل صدوره حالة تقتضي ترجيح الفعل او الترك والعلم
به ضروري فذهب جمهور المعتزلة الى انها هي الداعية وهو العلم او الظن او الاعتقاد
والظن بمصلحة فلم يثبتوا الداعي فيه الا العلم باشتماله على مصلحة وذهب آخرون الى ان
تلك الحالة زائدة على الداعي واحتجوا عليه بانا اذا علمنا او اعتقدنا اشتمال فعل على مصلحة
فانه يتولد منه ميل الى ايجاده فذلك الميل هو الارادة وذلك العلم او الاعتقاد او الظن
هو الداعي وبان العطشان اذا خير شرب الماء من قدحين متساويين حدث في قلبه
ميل الى احدهما مع العلم بتساويهما في المصالح بالنسبة اليه واثبت ابو الحسين البصري هذا
الزائد فينا لا فيه تعالى والاشاعرة والجبائيان وغيرهم وذهب النجار الى ان المراد
بكونه تعالى مريدا انه غير مغلوب ولا مستكره والبلخي ان المراد به موجب لافعاله
ان تعلقت الارادة بافعاله وآمر بافعال غيره ان تعلقت بافعال غيره والدليل عليه انه
تعالى مريد ان تخصيصه تعالى ايجاد بعض الممكنات دون بعض وفي وقت دون وقت
وعلى صفة دون صفة مع ان نسبته ونسبة قدرته الى الكل بالسوية لا يكون الا لمخصص
ولانه مختار ونسبة الفعل والترك اليه بالسوية فلا بد من مخصص زائد على القدرة وليس
ذلك المخصص هو العلم لان العلم بالشيء تابع له وتابع الشيء لا يكون مخصصا لوقوعه ولا هو
انه ليس السمع والبصر والحياة والالام لانها لا تصلح لذلك فهو صفة اخرى تسمى الارادة
ولقائل ان يقول العلم بكون الفعل مشتملا على مصلحة غير العلم بوقوعه فان الاول متبوع
لوقوع الفعل والثاني تابع له والمخصص هو الاول لا الثاني **فان قيل** تاثير الارادة

التخصيص وهو مساوى للنسب الى الاوقات كما ان تاثير القدرة الايجاد وهو مساوى النسب
الى الاوقات فان احتج النسب فى القدرة الى مخصص زايد هو الارادة احتج تساوى النسب
فى الارادة زايد هو الارادة وتسلسل **قلنا** ارادة الايجاد فى وقت معين علة للتخصيص
فى ذلك الوقت دون غيره بخلاف القدرة وحينئذ لا يكون نسبة الارادة الى جميع الاوقات
بالسوية وذهب الفلاسفة الى نفى الارادة عنه تعالى الا ان الفاعل لفعل بالارادة ناقص
مستكمل به لان القاصد لايجاد شى لو لم يكن ذلك الشى اولى به لما وجد لا يقال انما يلزم
ان يكون مستكملا به ان لو فعله لغرض نفسه لما اذا فعله لنفع الغير وهو حسن فى
نفسه لم يكن مستكملا به لانا نقول لو كان الشى حسنا فى نفسه لا مدخل له فى ان يقصده
الفاعل ان لم يكن حسنا بالنسبة اليه فيكون مستكملا من الغير ولانه لو كان مريدا
لكانت ارادة قديمة او حادثة وكلاهما محال اما الاول فلان عند حصول المراد لا
ينتفى الارادة والا لزم ارادة ايجاد الايجاد واذا انتفى الارادة لم تكن قديمة لان القديم
لا يعدم ولانها لو كانت قديمة لكان المراد قديما فكان العالم قديما ولان الارادة
لا تتعلق الا حال الايجاد واما قبله فلا تكون الا عزما ولان الارادة المتعلقة بالايجاد
فى وقت معين استحال تغيرها لكونها قديمة فيمتنع ان يقع ذلك الايجاد فى غير
ذلك الوقت فيكون تعالى موجبا بالذات واما الثانى فلاستلزامه التسلسل
وكونه تعالى محلا للحوادث ويمكن ان يجاب عن الاول بانا لا نسلم انه لو لم يكن حسنا بالنسبة
اليه لم يقصده فان القادر المختار يفعل احد مقدوريه بغير مرجح وبان حصول الاولوية
بفعل المراد مستحيل لان الاولوية ليست من الصفات الحقيقية ثم الذى يدل على اثباتهم
الارادة له من حيث المعنى وان منعوا منه الارادة لفظا قولهم اضافة النظام المشاهد
فى الموجودات الكاينة الفاسدة هى عنايته بمخلوقاته وعن الثانى بمنع الحصر لجواز
ان يكون مريدا لذاته لا بارادة سلمناه لكن نختار ان الارادة قديمة ونمنع انه عند حصول
المراد تعدم الارادة بل تعدم تعلق الارادة بالايجاد فلا يلزم ايجاد الموجود ونمنع
ان الارادة لو كانت قديمة لكان المراد قديما لجواز ان يكون تعلقها بالايجاد
محدثا ونمنع ايضا انه اذا امتنع وقوع الايجاد فى غير ذلك الوقت كان تعالى موجبا
وانما يلزم ان لو لم يكن الايجاد بتوسط القدرة **ب** اختلفوا فى انه تعالى مريد يكون صح

لذاته

لذاته او بارادة قديمة او محدثة وذهب الى كل واحد منها قوم وذهب الجبايان
الى انه تعالى ليس مريدا لذاته لانه لو كان مريدا لذاته لوجب ان يريد كلما يصح
ان يراد كما انه لما كان عالما بذاته كان عالما بكل ما يصح ان يعلم ولان المرادات مشتركة فى
صحة كونها مرادة وحينئذ ينبغى ان يريد تعالى جميع المرادات لئلا يلزم ترجيح بغير
مرجح لكنه لا يريد جميع المرادات لانه لو اراده لزم ارادة النقيضين لجواز ان يريد
زيد ضرب رجل وعمرو عدم ضربه فى وقت واحد **والجواب** عن الاول
بمنع الملازمة والقياس غير مفيد لعدم الجامع وعن الثانى بمنع لزوم الترجيح بغير
مرجح لو اراد بعض المرادات دون بعض لجواز ارادة البعض دون البعض لمخصص وذهب
الاشاعرة وبعض المعتزلة الى انه تعالى مريد بارادة قديمة والا كان مريدا لذاته
او بارادة حادثة وهما باطلان لما مر ولانه لو كانت حادثة فان كانت قايمة به تعالى
كان محلا للحوادث وان كانت قايمة بغيره وانه محال ببديهة العقل ولانها عرض
والعرض موجود فى موضوع ولانها لو لم تكن فى موضوع كانت جوهرا **وجوابه**
انه مريد لذاته وما ذكروه فى بطلانه قد مر ضعفه وذهب اكثر المعتزلة الى انه تعالى
مريد بارادة حادثة لا فى محل لانه لو لم يكن كذلك لكان مريدا لذاته او بارادة قديمة
او بارادة حادثة فى محل والكل باطل اما الاول فلما مر واما الثانى فلاستلزامه حصول
مراده فى الازل المستلزم قدم العالم واما الثالث فلان تلك الارادة ليست قايمة بذاته
تعالى لامتناع كونه تعالى محلا للحوادث ولا بغير ذاته تعالى لجواز ان كان او جمادا لامتناع
قيام صفة الشى بغيره **وجوابه** انا نختار انه مريد لذاته وقد مر ضعفه
او نختار انها قديمة ونمنع لزوم قدم العالم والمستند ما ذكرناه ثم نقول وجود عرض
لا فى محل غير معقول لما ذكرناه ولان الارادة اما ان تحتاج فى اقتضائها المريد به التخصيص الى
الحلول فى ذات المريد او لا تحتاج فان احتاجت لزم حلولها فيه تعالى وان لم تحتج
لزم عدم حلولها فى سائر المريدين ولانها اذا لم تكن فى محل لم يكن له تعالى اختصاص
بها دون غيره من الاحياء ولا يمنع ذلك بناء على انه تعالى لا فى محل كالارادة بخلاف
غيره من الاحياء لان كونه تعالى لا فى محل سلبى فلا يصح الترجيح مع صحة قبول جميع الارادة
واختصاص بعضهم بالحسية لخروجهم عن صحة قبولها **الفصل السادس فى انه تعالى**

حي سميع بصير بدل عليه النص والاجماع لكن اختلفوا في معناه فذهب الفلاسفة
وابو القسم الكعبي وابو الحسين البصري الى انه عبارة عن علمه بالمسموعات والمبصرات
وذهبت الاشاعرة وجمهور المعتزلة الى انهما وصفان زايدان على العلم واستدل
الاولون بان الابصار بالحد فهو السمع وهو احساس القوة السامعة بوصول اثر
موج الهوا الى الصماخ لقرع او قلع وهما محالان عليه تعالى لانه منزه عن الالات الجسمانية
وبانه لو كان تعالى سميعا بصيرا لكان سمعه وبصره قديما او محدثا والاول
باطل لعدم المرى والمسموع في الاول وامتناع روية المعدوم او المسموع وكذا الثاني
والا لكان تعالى محلا للحوادث ان كان قايما به او قيام صفة الشي بغيره ان كان
قايما بغيره او وجود العرض بلا محل ان لو لم يكن قايما به ولا بغيره لكن لما ورد
الشرع بهما صح وصفه بهما وكان تاويله بما ذكرناه **واجاب** اصحاب
المذهب الثاني عنه بمنع ان السماع والابصار عبارة عما ذكرتم اما الابصار فلانا اذا
نظرنا الى وجه زيد بالاستقصاء ثم غمضنا العين ونحن عالمون بصيرورته علما جليا خاليا
عن الشك والالتباس ثم فتحنا العين ونظرنا اليه وجدنا بين الحالين تفرقة بالبديهة
وهذه التفرقة مغايرة للعلم الذي كان لنا حالة التغميض وهي الابصار وليس باثر
الحدقة لانا نرى نصف كرة العالم دفعة وحصول هذه الصورة العظيمة في الجسم
الصغير محال واما السماع فلانه لو كان عبارة عما ذكرتم لم يدرك الجهة التي يحصل
منها لكنا ندرك الجهة فالصوت يدرك حيث يوجد واحتجت الاشاعرة بان السمع
والبصر اللذين معنى غير العلم من صفات الكمال وعدمهما من صفات النقصان والقران
ورد باثباتهما له تعالى قال تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وقوله
تعالى ان الله سميع بصير واذا كان من صفة الكمال والقران ورد بهما وجب
اثباتهما له الا ان يقيم الخصم دليلا على انهما مشروطان بشرط ممتنع في حقه تعالى
موجب المصير الى التاويل وبانه تعالى حي وكل حي يصح وصفه بالسمع والبصر
وكل من يصح وصفه بهما ولم يتصف بهما يتصف بضدهما وضدهما اعني العمى والصمم
صفة نقصان وهو تعالى عليه محال **واجابت المعتزلة** عن الاول بانا لا
نسلم انهما صفة كمال في حقه تعالى لان ذاته تعالى مغايرة لسائر الذوات في الحقيقة

فان التخيل والتوهم واللمس صفة كمال في الشاهد دون الغايب والدليل دل على انهما
مشروطان بشرط ممتنع في حقه تعالى لانهما لا يمكنان الا بالة جسمانية وان كان
المراد بالسمع والبصر ما هو المشهور والمعروف في الشاهد وما ورد في القران
محمول على ما ذكرنا لانه يجب العمل بالعقل عند تعارض العقل والنقل وعن الثاني انا لا
نسلم ان كل حي يصح وصفه بالسمع والبصر وصحة اتصاف بعض الاحيا بهما لا يفيد
وقياس الشاهد على الغايب لا يفيد اليقين فان في الشاهد يوصف كل حي باللذة
والالم وهو باطل عندكم في الغايب ولا يصح ان كل من يصح اتصافه بصفة ولم يتصف
بها وجب اتصافه بضده وانما يلزم ان لو كان له ضد سلمنا ان له ضد لكن لا يلزم
اتصافه به فان الهوا لم يتصف بالسواد ولا بضده اللهم الا ان يثبتوا بالشرع عدم
الصفة وحينيذ يجب عليهم بان استحالته تعالى بعدم السمع والبصر ٥

الفصل السابع في انه تعالى متكلم والدليل عليه السمع

لا يقال لا يجوز الاستدلال على انه متكلم بالسمع لتوقف صحة السمع على كونه تعالى
متكلما لانا نمنع ذلك لجواز ان يعلم صحة السمع بصدق الرسول بعد قيام معجزاته عليه
السمع لا يقال لو كان متكلما كان كلامه قديما او حادثا وان كان قديما لزم الكذب
في الاخبار وان كان حادثا فان قام به تعالى كان محل الحوادث وان قام بغيره فالمتكلم
ذلك الغير وان كان لا في محل فهو غير معقول لامتناع قيام العرض بغير محل
لانا نقول اما على مذهب الاشاعرة فلان الكلام صفة قايمة بذاته تعالى والحروف
عبارة عنها فيجوز ان يكون تلك الصفة قديمة والاخبار المعبر عنها محدثة واما على مذهب
المعتزلة فانه محدث قايم بغيره تعالى لكن لا نسلم ان يكون ذلك الغير متكلما لان
المتكلم من فعل الكلام لا من قام به الكلام كالضارب فانه من فعل الضرب وان كان
الضرب واقعا على الغير قايما به ثم انه لا خلاف بين المتكلمين في انه تعالى متكلم
وانما الخلاف في معناه فذهبت المعتزلة والشيعة والحنابلة والكرامية الى ان الكلام
هو الحروف المسموعة المترتبة المنتظمة وهو المعقول من الكلام لا غير والى ان المراد
بكونه متكلما انه خالق لهذه الحروف والاصوات في جسم فاذا اراد الله ان يكلم نبيا او ملكا
بشي خلق هذه الحروف والاصوات المخصوصة في جسم من الاجسام ليدل على كونه تعالى مريدا

اوكارهًا له اوحاكما به وذهبت الاشاعرة الى ان الكلام صفة حقيقيه مغايرة
لهذه الحروف قايمة بذاته تعالى وذاته موصوفة بالعلم والقدرة والحيوة والارادة
وغيرها من المعاني النفسانية وهذه الحروف معبرة عنها وقالوا يمتنع ان يكون
متكلما بكلام قايم بالغير كما انه يمتنع ان يكون متحركا او ساكنا بحركة
او سكون قايم بالغير وتلك الصفة قديمة بمعنى واحد ومع كونه واحدا امر ونهي
وخبر واستخبار واحتجت الاشاعرة على انه سبحانه وتعالى لا يجوز ان يكون متكلما
بتفسير المعتزلة لانه لا يشتق اسم الفاعل الا ومعنى المشتق منه قايم به لا بغيره ويدل
عليه الاستقراء وللخصم ان ينقض الاستقرا بانه اشتق قاتل وضارب للفاعل مع ان القتل
والضرب قايمان بالمقتول والمضروب وبانه اشتق الخالق من المخلوق وهو غير قايم به
لان المراد بالخلق هو المخلوق لانه لو كان غيره لزم قدم العالم او التسلسل لانه على
تقدير ان يكون غير المخلوق وكان التاثير وهو موجود فان كان قديما لزم قدم
المخلوق اعني العالم وان كان حادثا لزم التسلسل واذا كان بمعنى المخلوق لم يكن قايما به
واجابت الاشاعرة عن الاول بان القتل والضرب هما التاثير وهو
قايم بالقاتل والضارب لا بالمقتول والمضروب واما القايم بالمفعول فهو التاثر وعن
الثاني انا لا نسلم ان التاثير موجود في الخارج لانه نسبة بين المؤثر والاثر وامر
اعتباري لا وجود له في الخارج الا المؤثر والاثر واما كونه مؤثرا فيه فامر اعتباري لا
يقال التاثير ان يفعل وهو جنس عالي فيكون موجودا لانا نقول الخالق ليس
مشتقا من الخلق الذي بمعنى التاثير الذي هو المقوله لان التاثير الذي هو المقوله
هيئه تعرض للمؤثر حال تاثيره في شي واستدلت الاشاعرة على اثبات الكلام
الذي هو بمعنى الصفة المذكورة وعلى كونه تعالى مغايرا للعلم والارادة والاعتقاد
بانه اذا اراد واحد منا ان يامر بشي فانه يجد في نفسه طلبا وماهية الطلب مغايرة
للفظ الامر لانها موجوده قبل اللفظ ولانها لا تتغير باختلاف الازمنة والامكنة
واللغات والالفاظ الداله عليها تتغير باختلافها وتلك الماهيه ليست الارادة
لوجود كل واحد منها بدون الاخر اما الارادة فلان الانسان قد يريد شيئا ولا
يطلبه لتعذره واما الطلب فلان السلطان اذا هدد شخصا على ضرب مملوكه بالهلاك

ثم امر

ثم امر السيد بفعل لحضور السلطان لبيان انه متمرد فانه يامره ولا يريده لان
العاقل لا يريد اهلاك نفسه ولانه تعالى امر الكافر بالايمان ولم يرده والا وقع
منه ولان وقوع الايمان ممتنع لامتناع وقوع ما علم الله تعالى عدم وقوعه وظاهر
انها ليست العلم والقدرة والحياة وغيرها من الصفات فهي التي تسمى بالكلام
وبقوله ه ان الكلام لفي الفواد وانما جعل اللسان على الفواد دليلا ه
وبانه تعالى يجب اتصافه لانه صفة كمال والا اتصف بضده وضده نقص والنقص عليه
تعالى محال وباجماع المسلمين **والجواب عن الاول** انا لا نسلم انه
يريده ولا يطلبه فان الطلب والارادة متلازمان ولا فرق بين امتناع الطلب لتعذر
المطلوب وبين امتناع الارادة لتعذر المراد والسيد انما يامر بذلك من غير ارادة
وغير طلب لان العاقل لا يريد الهلاك ولا يطلب اهلاك نفسه وهم قايلون بان الامر
يطلب المامور به ولا يريده والحق ان ذلك ليس امرا بل اظهار امر ولا نسلم انه لو
اراد الايمان من الكافر لوقع منه ولا نسلم امتناع وقوع ما علم الله تعالى وقوعه
لذاته بل لغيره وها هنا كذلك لان علمه تعالى بانه لا يقع منه لا يجعله ممتنعا لان
العلم بعدم وقوعه تابع لوقوعه وتابع الشي لا يكون علة له وعن الثاني ان المراد بصدور الكلام
لم يلتزم انه ليس كذلك وعن الثالث بمنع استدعا قدم المعنى وجود المامور والمنهي فانه
لا امتناع في قيام الطلب القديم بذاته تعالى للفعل عن المعدوم اذا وجد وفهم الخطاب ب
وصار من المكلفين وعن الرابع والخامس ان الطلب كان متعلقا من الازل الى وقت
فلما انقضى ذلك الوقت لم يبق ذلك التعلق لان ذلك الطلب كالقدرة المتعلقة
من الازل الى الابد بايجاد العالم فلما وجد بطل ذلك التعلق لا تلك القدرة وعن
السادس ان معناه ان نرسل نوحا فيما لا يزال وكان معنى ارساله نوحا فيما لا يزال قايما
بذاته تعالى في الازل متعلقا بذلك الوقت فلما كان هذا في قوة الواقع قال
بلفظ الماضي ولما جا ذلك الوقت وارسله بطل ذلك التعلق ولم يبطل ذلك القايم بذاته
لكونه تعالى عالما في الازل بانه سيخلق العالم فيما لا يزال فلما خلقه بطل تعلق ذلك العلم
لا العلم ولم يقتضي حدوث ذلك العلم واستدل القايل بانه كلامه تعالى هو اللفظ
بقوله تعالى والقران ذي الذكر وهذا ذكر مبارك وقوله تعالى يسمع كلام الله والمسموع ليس

الا الاصوات والحروف وبان القران معجز لمحمد صلى الله عليه وسلم بالاجماع وهو كلامه
تعالى والمراد بالمعجز هنا الالفاظ وبان القران موصوف بانه منزل وتنزيل
والمنزل والتنزيل الالفاظ وقوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون
سمى امره بقوله كن وال امر هو القول وبقوله كتاب احكمت اياته ثم فصلت من لدن
وكقوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا فان المنزل والكتاب ليس الا الالفاظ **واعلم ان**
اثبات الكلام انه صفة قديمة قائمة بذاته تعالى متعذر ومتعسر فان ثبت ذلك
كان محدثا **خاتمة** اتفقوا على انه تعالى صادق اما عند المعتزلة فلان
الكذب قبيح وهو عليه تعالى محال واما عند الاشاعرة فانه نقص وهو عليه تعالى
محال ولان الكلام عندهم نفساني والكذب في الكلام النفسي جهل وهو عليه تعالى
محال ولان الرسول عليه الصلاة والسلام اخبر عن صدقه والرسول عليه السلام صادق عرف
صدقه بالمعجزة ولانه ان كان كاذبا بكذب محدث كان تعالى محلا للحوادث
وان كان كاذبا بكذب قديم امتنع صدقه تعالى لان القديم لا يزول واللازم باطل
لان من يقدر على الكذب يقدر على الصدق وفي كل نظر فلان كون الكذب
نقصا ان كان عقليا فهو خلاف مذهبهم وان كان سمعيا لزم الدور واما الثاني
فلانا لا نسلم ان الكذب في كلام النفس جهل ولا نسلم صدق هذه الالفاظ
على كلام النفس واما الثالث فلجواز دخول التخصيص والنسخ والمجاز في اخبار الرسول ولان
صحة صدق المعجزة لا يعلم الا بكونه تعالى صادقا فلو علم صدقه تعالى باخبار الرسول
المعلوم صدقه بالمعجزة لزم الدور واما الرابع فلجواز انقسام كلامه تعالى الى الصادق
دائما والكاذب دائما **اعلم انه** لا معنى للكذب في كلام النفس الا الجهل ان جاز
اطلاقه عليه

الفصل الثامن في كونه تعالى باقيا ازلا وابدا

لامتناع العدم عليه لكونه واجبا لوجود يمتنع العدم عليه وكل ما يمتنع العدم عليه
يكون ازليا وابديا واحتج الجمهور عليه بانه لو عدم تعالى بعد وجوده كان عدمه لعلة
وهو ظاهر لكنه لا علة له لان العلة اما الفاعل واما طريان الضد واما انتفاء
الشرط والكل باطل اما الفاعل فلان القدرة صفة موثرة والعدم نفي محض واما
طريان الضد فلانه تعالى ليس في محل حتى يطرى على محله ضده ولان الضد الطارى

محدث والباري تعالى قديم اقوى من المحدث فكان اندفاع الضد بالقديم اولى من
عكسه ولان طريان الحادث مشروط بزوال الباقي فلو علل زوال الباقي بطريان الحادث
لزم الدور واما انتفاء الشرط فلان شرط وجود الواجب يجب قدمه فكان
الكلام في علة عدمه كالكلام في عدم علته تعالى ثم ان الاشاعرة ذهبوا الى انه
تعالى باق لذاته ويدل على فساد الاول وجوه الاول انه لو كان ذاته باقية بالبقا كانت
محتاجة اليه فلا تكون واجبة هذا خلف والثاني ان البقا ان كان باقيا لذاته والذات
باقية بالبقا واجبا لذاته والذات ممكنة لذاتها وانقلبت الذات صفة والصفة ذاتا
وان لم يكن باقيا بالذات لزم الدور وان كان باقيا ببقا اخر ولزم التسلسل والثالث
ان البقا لو كان يلزم من عدمه عدم ذاته تعالى كان الواجب لذاته ممكنا لذاته وان كان
لا يلزم لم يكن بقاوه تعالى بالبقا هذا خلف والرابع انه لم لا يجوز ان يكون الذات باقية
لذاتها كما ان البقا باق لذاته واما البرهان على استحالته ا

الفصل التاسع في ان هذه الصفات هل هي زائدة على ذاته تعالى

ام لا ان كل من اثبت الله تعالى قادرا عالما اثبت له تعلقا بالمعلوم والمقدور وذهب
قوم الى ان ذلك التعلق نسبة بين نفس الذات وبين المعلوم والمقدور وليس لصفة
زائدة على الذات وهو مذهب الفلاسفة والمعتزلة واخرون الى انه بين صفة
حقيقية قائمة بالذات وسماها زعم ابو هاشم ان تلك الصفة غير موجودة ولا معدوم
ولا معلومة وانما نعلم علمها عبر عنها بالحال وهو ضعيف لان اثباتها للذات والحكم
عليها بانها غير معلومة يستدعي تصورها ولو بوجه ولان العلم بكون الذات موصوفة
بتلك الصفة علم بالمركب والعلم بالمركب مسبوق بالعلم باجزائه وقال القاضي ابو بكر
انها وجدها موجودة في ذاتها معلومة في نفسها وهو مذهب الاشاعرة وعبروا
عنها بالمعنى واستدلوا على كونه تعالى موصوفا بهذه الصفات وهي زائدة على الذات بان
كونه تعالى عالما ليس وصفا عدميا لانه لو كان عدميا لم يكن عدما مطلقا ولا عدم اي شي كان
وهو ظاهر ولا عدم الجهل المركب لانه لا يلزم من عدم هذا الجهل بالشي العلم به كما في الجماد
والمعدوم لانه لا يلزم من انتفا المركب انتفا جميع اجزائه او بعض معين فتعين انه عدم
الجهل البسيط فيكون ثبوتيا لان عدم العدم ثبوت وليس نفس ذات العالم لان المفهوم

من العالمية والقادرية غير المفهوم من الذات ولان المفهوم من القادرية غير المفهوم
من العالمية فلو كان مرجعهما الى الذات كان للذات واحدة حقيقتان او لزم معاينة
الحقيقة لنفسها وهو محال ولانا نعلم كونه عالما وكونه قادرا فلو كان مرجعهما الى
كانت القدرة والعلم واحدا والعلمان بهما واحدا او لتالیان باطلان لاختلافهما
واختلاف العلم بهما ولانه يلزم ان يكون قولنا انه موجود وليس متناقضان وليس امرا
اضافيا ولا يتوقف ثبوته على المعلوم والمقدور ولان الواحد منا عالم بعلم قادر بقدرة
وكذا الغايب والجامع ان كان كل واحد منهما يفعل افعالا محكمة دالة على ثبوت هذا المعنى
والجواب عنه لا نسلم ان لو كان عدميا ولم يكن احد العدميين
المذكورين ولا الجهل المركب كان عدم الجهل البسيط لجواز ان يكون عدم كون الشيء محجوبا
عن الغير او عدم المادة وعلايقها كما ذهب اليه الفلاسفة سلمنا انه ليس عدميا
لكن لا نسلم ان تغاير مفهومي الذات والصفات دليل على كونها زايدة على الذات في
الخارج فان المفهوم من كون الشيء جوهرا غير المفهوم من كونه ذاتا مع ان احدهما غير زايد
على الاخر في الخارج ولا نسلم ايضا ان تغاير مفهومي وصفي الذات في الذهن يدل
على كونها زايدين على الذات في الخارج سلمناه لكن لا نسلم ان تحقق الاضافة يقتضي
وجود المتضايفين في الخارج ولم لا يكفي وجودهما في الذهن فان الامكان نسبة بين
الماهية والوجود مع انه لا يتوقف على وجود الماهية في الخارج وكذا التقدم والتاخر
ولانه لا يتوجه على التعلق الذي سموه وقياس الغايب على الشاهد لا يفيد اليقين
واستدل الفلاسفة على كون صفاته تعالى عين ذاته بانها لو كانت زايدة على الذات
لكانت واجبة او ممكنة والاول باطل لامتناع كون الواجب اكثر من واحد
لاحتياجها الى الذات حينئذ وكذا الثاني لانها افتقرت الى علة فهي ان كانت غير
ذاته تعالى احتاج الواجب في صفاته الحقيقية الى غيره وان كانت ذاته لزم حدوث تلك
الصفات لان فعله تعالى بالاختيار وكونها مسبوقة بمثلها وكونه تعالى محلا للحوادث ان كانت
قايمة به وقيام صفة الشيء بالغير ان كانت قايمة بغيره وكونها لا في محل ان لم تقم به ولا بغيره
واجيب عنه بانا لا نسلم انه لا يفعل الا بالاختيار لجواز ان يوثر في صفاته بالايجاب وفي
غيرها بالاختيار **واحتج المعتزلة** عليه بوجوه الاول انه لو كانت ذاته

تعالى موصوف

تعالى موصوفا بصفات قايمة به لكانت الحقيقة الالهية مركبة من الذات والصفات فتكون
ممكنة وهو محال والثاني انه تعالى لو كان عالما بعلم قادرا بقدرة احتاج في كونه
عالما قادرا الى الغير وهو محال والثالث انها لو كانت غير ذاته تعالى لزم وجود قدماء كثيرة
وهو كفر باجماع المسلمين والرابع ان كونه تعالى عالما قادرا حيا موجودا واجبة
لاستحالة زوالها والواجب لا يعلل فلو كانت غير ذاته لزم وجود موجودات
كلها واجب الوجود لذاته وهو محال والخامس انه لا دليل على هذه الصفات وما لا
دليل عليه وجب نفيه ولو كان عالما فاما ان يعلم علمه لذاته او بنفس ذلك العلم او بعلم
اخر فان كان بذلك العلم الاول جاز ان يعلم ساير المعلومات لذاته وان كان
الثاني جاز في كل معلوم ان يعلمه بنفسه حتى يعلم السواد بنفس السواد لا بالعلم وان
كان الثالث كان الكلام في العلم بالعلم الثاني كالكلام في العلم بالعلم الاول فيحتاج كل
علم الى علم اخر لا الى ما لا نهاية له والسابع انه لو كان عالما بالعلم لكان ذا علم ولو كان
ذا علم كان فوقه عليم لقوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم والثامن انه لو كان قادرا بالقدرة
امتنع منه فعل الاجسام كما يمتنع عنا والجامع كون فعله وفعلنا بالقدرة حينئذ وتساوي
القدرتين والتاسع ان واجب الوجود يعلم ما لا يتناهى ويقدر على ما لا يتناهى فيلزم
ان يكون فيه علوم وقدر لا تتناهى ووجود ما لا يتناهى بالفعل محال **والجواب**
عن الاول انا لا نسلم انها لو قامت به تعالى لكانت الحقيقة الالهية مركبة لان الحقيقة
الالهية هي الذات فقط وعن الثاني انا لا نسلم احتياجه تعالى في تحقق بعض صفاته
الى بعض فان كونه تعالى قادرا عالما مشروط بكونه حيا وعن الثالث انا لا نسلم وجود
قدماء كثيرة فان تلك الصفات عند الاشاعرة لا ذاته تعالى ولا غيره وضعفه
ظاهر فانها موجودة عند الاشاعرة ولا نسلم انه كفر باجماع لانهم اجمعوا على امتناع
وجود قديم غير ذاته وغير صفاته وان وجود قدماء يخالف الحقايق الحقيقة
ذاته تعالى مذهب الاشاعرة وعن الرابع انا لا نسلم او الواجب لا يعلل فان الواجب
بالغير يعلل نعم الواجب بالذات لا يعلل لكن هذه غير واجبة بالذات عندنا
بل ثبتها بالغير وعن الخامس انا لا نسلم انه لا دليل عليها سلمناه لكن لا نسلم ان ما لا دليل
عليه وجب نفيه لما مر وعن السادس لنا او رغوه في العلم فهو لازم عليكم في العالمية

نسلم ان العالمية يعلم بنفسها فكذا العلم وحله انا لا نسلم انه تعالى لو كان عالما بالعلم وعلم علمه بنفسه جاز في كل معلوم ان يعلم بنفسه وعن السابع انه مخصوص كقوله تعالى خالق كل شيء وعن الثامن انا لا نسلم تساوي القدرتين وعن التاسع انا لا نسلم انه لو كان عالما بالعلم وقادرا بالقدرة وعلم ما لا يتناهى وقدر على ما لا يتناهى لكان فيه علوم وقدر لا يتناهى لجواز ان يكون له علم واحد وقدرة واحدة لها تعلقات بمعلومات ومقدورات غير متناهية اعلم ان نفاة الاحوال من الاشاعرة زعموا ان العلم نفس العالمية ونفس القادرية وهما صفتان زايدتان على الذات واعترف الجبائيان بذلك الا انهم قالوا لا نسمي هذه الامور علما وقدرة بل عالمية وقادرية فيكون الخلاف لفظا

الفصل العاشر في ثمان مسايل متفرقة متعلقة بالصفات

الاولى اختلف المثبتون في كونه تعالى عالما قادرا بقدرة فذهب قوم الى انه تعالى عالم بعلم واحد قادر بقدرة واحدة مريد بارادة واحدة وذهب ابو سهل الصعلوكي الى انه عالم بعلوم غير متناهية قادر بقدر غير متناهية مريد بارادات غير متناهية والاول صحيح وعول القاضي ابو بكر في المذهب على الاجماع لان كل من قال انه عالم بالعلم قادر بالقدرة قال عالم بعلم واحد قادر بقدرة واحدة وقول الصعلوكي مسبوق بالاجماع فكان باطلا الثانية نقل عن الاشاعرة ان كلامه تعالى واحد ونقل عن قدمايهم انه تعالى خمس كلمات للامر والنهي والخبر والاستخبار والنداء وذهب عبد الله بن سعيد الى انه تعالى في الازل واحد وهو المشترك بين انواعه ثم صار فيما لا يزال متعددا وهو مبني على كلام النفس وارد على القدماء بان وجود الامر والنهي في الازل من غير مخاطب محال الا على الوجه الذي ذكرناه من قبل وعلى ابن سعيد بان وجود المشترك بدون احد انواعه محال وبان التغير لا يمكن الا ان الشي كان قبل التغير والازل لا يتغير الثالثة ليس له صفة واحدة تفيد فايدة الصفات السبع والقاضي ابو بكر عول في اثباتها على الاجماع لان من اثبت الصفات قال بانها متعددة فالقول بانها واحدة خرق للاجماع الرابعة اختلفوا في كونه تعالى مع انه موصوف بالمعاني السبعة هل هو موصوف بالاحوال السبعة فذهب القاضي ومثبتوا الاحوال من الاشاعرة الى ان العلم القديم معنى يقتضي له تعالى العالمية وكذا القدرة والحيوة

يكون له على مذهبه بحسب كل معنى حالة وذهب نفاة الاحوال الى ان العلم نفس العالمية وكذا البواقي ولا نزاع بينهم في ان الحالة تتعلق بالمعلوم كالعالمية المتعلقة بالمعلوم وهل المعنى الذي هو العلم متعلق بالمعلوم ام لا والظاهر انه متعلق به ايضا لانه لو لم يتعلق به لم يكن بان يوجب العالمية بذلك المعلوم اولى من ان يوجبها بمعلوم اخر الخامسة اختلفوا في ان تعلق الصفات ثبوتي او عدمي حجة من قال انه عدمي دفع التسلسل وتعلقها بالمعدومات وحجة من قال انه ثبوتي نقيض اللاتعلق الصادق على المعدوم وجوابه ان التعلق واللاتعلق من الامور الاعتبارية العقلية ولو قلنا انه ثبوتي يتعدد المتعلقات عند قوم لانه ان تعلقه تعالى بحيثيته بهذا المعلوم يصح ان يعقل الذهول عن تعلقه بمعلوم اخر ومحال ان يكون الشي الواحد معلوما مجهولا معا ولا متعدد عند قوم لان تعدده يستلزم وجود موجودات لا نهاية لها لان علمه تعالى متعلق بما لا نهاية له ولا بد من ان يكون عالما بكونه عالما بالشي وان يكون عالما بكونه عالما بالشي وهذه المراتب غير متناهية فيلزم وجود موجودات لا نهاية لها لا مرة بل مرارا لا نهاية لها و ان تلك التعلقات متغيرة عند بعض الاشاعرة لانه تعالى كان قادرا على ايجاد شي فاذا اوجده لم يبق قادرا على ايجاده لامتناع تحصيل الحاصل ولان سمعه وبصره لم يتعلقا بالاشيا قبل وجودها ثم تعلقا بها بعد وجودها قيل عليه لم لا يجوز ان يوجد هذه التعلقات بشرط حصول تلك المدركات السادسة زعم فقهاء ما ورا النهر ان الخلق صفة غير القدرة ويسمى التكوين ايضا لانه تعالى قادر على خلق السموات وغير خالق لها وليس عين المخلوق لجواز تعليل وجود المخلوق بانه تعالى خلقه وامتناع تعليل وجود الشي بنفسه ولانه تعالى قبل ان يوجد العالم يصدق عليه انه قادر عليه غير خالق له والجواب عنهما انا لا نسلم انه وجودي والمرجع به الى نسبة الفعل في الخارج وان كان وصفا في الذهن اعتباريا مغايرا له واستدل على نفيه بانه لو كان غيرها وهو موجود لزم قدم المخلوقات او الدور او التسلسل وبان تاثير الخلق بالاختيار كتاثير القدرة والا كان موجبا فهو هي وهو ضعيف لجواز اشتراك مخلوقين في امر وبانهم ان عنوا بهذه الصفة موثرية القدرة في المقدور فهي نسبة متاخرة عنهما على ان وجودها في الخارج ممنوع وان

عنوا بها صفة مؤثرة في صحة الفعل فهي القدرة وان عنوا بها صفة موجبة للفعل
فهي مجموع القدرة والداعي وان عنوا بها امرا اخر فليذكروه لننظر فيه ح
قالت الاشاعرة هذه الصفات ليست ذاته تعالى لما ذكرناه ولانه قد يعلم ذاته ولا
يعلم هذه الصفات له الا بعد دليل والمعلوم غير المجهول وليست غير ذاته
تعالى لان الغيرين هما اللذان ليست احدهما عين الاخرى وهذه الصفات ليست بذوات
لان المراد بالذات ما يصح ان يعلم ويخبر عنه لا بالقياس الى غيره وهذه الصفات لا تعلم
الا بالقياس الى غيره وهو الذات وهذا النزاع لفظي لانا ان فسرنا الغيرين بالشيئين او
فسرناهما بالتفسير المذكور كانت غير الذات ط في الصفات الخبرية وهي اليدان والوجه
والعين والجنب والاستواء اثبت ابو الحسن الاشعري في احد قوليه اليد صفة مغايرة
للقدرة يتبع بها الايجاد على سبيل الاصطفاء والاكرام والوجه مغاير للوجود والعين
مغايرة للبصر والاستواء صفة يستوي بها على العرش ووافقه على ذلك ابو اسحق
الاسفرايني لان الايجاد على سبيل الاصطفاء والاكرام لا بد له من صفة مؤثرة وليست
هي القدرة لان تاثيرها عام فلا بد من صفة اخرى ولقوله تعالى ما منعك ان تسجد
لما خلقت بيدي فلو كان المخلوق باليد مخلوقا بالقدرة فقط لثبت ذلك في غير
ادم فيكون العلة منقوضة **واجيب** عن الاول بان الايجاد على سبيل الاكرام عبارة
عن الايجاد مع ارادة الاكرام وذلك لا يستدعي صفة اخرى وعن الثاني ان من الجايز
ان يكون العلة هي الخلق بالقدرة مع ارادة الاكرام وذلك غير موجود في غير ادم وذهب
القاضي ابو بكر وجمهور المعتزلة الى ان المراد بالقدرة مع ارادة الاكرام وذلك غير
موجود في غير ادم وذهب القاضي ابو بكر وجمهور المعتزلة الى ان المراد باليد
القدرة وبالوجه الوجود وبالعين البصر وبالاستواء الاستيلاء وللناس في هذه الصفات
ان الاسماء التي يسمون هذه الصفات بها لا حقيقة ولا مجاز فيها لان من شروط اللفظ
حقيقة او مجازا في شيء استعمال اهل اللغة ذلك اللفظ فيه وذلك لا يمكن الا   او مجازا
اذا كان المعنى معقولا لكن هذه الصفات غير معقولة لهم ولقايل ان يمنع وجوب
استعمال اهل اللغة فيه لجواز ان يكون مجازا شرعيا وسماه الصلاة والكفر واثبت
ابو اسحق صفة توجب الاستغناء عن المكان واثبت القاضي ثلث صفات اخرى وهي

ادراك

ادراك الشم واللمس والذوق واثبت عبد الله بن سعيد القدم صفة مغايرة للبقا
وهو باطل لانه لو كان قديما بقدم ذلك القديم قديما بقدم اخر يلزم قيام
المعنى بالمعنى والتسلسل وحل الشبهة ان المعقول من كونه تعالى قديما مغايرا للمعقول
من انه فقد مه مغاير لذاته **والجواب** عنه ان القدم امر
اعتباري لا وجود له في الخارج واثبت عبد الله بن سعيد الرحمة والكرم والرضا صفات
مغايرة للارادة معقولا على ولكن المتكلمين نفوا ما عدا الصفات السبع قالوا لانا
كلفنا كمال معرفته تعالى ولا بد لنا من طريق الى ذلك والا وقع التكليف بالمحال ولا
لنا الى ذلك الا افعاله وافعاله لا تدل الا على هذا القدر من الصفات لانا لو قدرنا
ذاتا موصوفة بهذا القدر من الصفات تصلح ان تكون الها ولقايل ان يقول لا نسلم انا
كلفنا كمال معرفته لان معرفة حقيقته متعذرة نعم كلفنا كمال معرفته الذي
يمكننا ولا نسلم ان افعاله لا تدل الا على هذا القدر لجواز ان تدل على ازيد منها
بالنسبة الى بعضنا فان عقول البشر مختلفة في القوة والضعف ه

الفصل الحادي عشر في انه تعالى مرئي

اتفقت الاشاعرة على صحة رؤيته تعالى وخالفهم في ذلك غيرهم الا المشبهة واستدلوا
عليه بوجوه الاول انه يصح ان يرى الجوهر والعرض فهما مشتركان في صحة الرؤية
فلا بد لها من علة لانها ممكنة وتلك العلة مشتركة بين صحتي رؤية الجوهر والعرض
لامتناع تعليل الاحكام المتساوية بعلل مختلفة والمشترك بينهما الحدوث والامكان
والوجود لا سبيل الى الاول لان الحدوث وجود بعد العدم والعدم لا يكون جزء العلة
فيعود الى ان علتها هي الوجود ولا الى الثاني لانه امر عقلي غير موجود في الخارج فتعين
ان العلة هي الوجود وهو مشترك بين الواجب والممكن فيصح رؤيته وفيه نظر لانا لا نسلم
ان الجوهر مرئي لان المرئي هو الاعراض وبها يعلم وجود الجوهر سلمناه لكن لا نسلم
ان صحة الرؤية معللة بعلة لانها امر عدمي ويدل عليه ان العالم قبل وجوده يصح
الوجود فلو كانت الصحة وجودية يلزم اتصاف العالم بالامور الوجودية حال العدم
وهو محال سلمنا انها وجودية لكن لا نسلم امتناع تعليل الاحكام المتساوية
بعلل مختلفة لكن لم قلتم انه لا مشترك بينهما الا الحدوث والامكان والوجود لاشتراكهما

في كونهما في الجهة وفي كونهما مشارًا اليهما سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكون الحدوث
قوله لان العدم لا يكون جزء علة قلنا لا نسلم ذلك فانه عدم مضاف والعدم المضاف
يصلح ان يكون جزء علة كعدم الغيم فانه جزء علة لتحقيق السبات سلمناه انه لا يصلح الحدوث
لكن لم قلتم انه لا يصلح الامكان قوله لانه امر عقلي اعتباري قلنا والصحة ايضا
امر عقلي اعتباري فيجوز تعليل احدهما بالآخر سلمناه لكن لا نسلم ان الوجود
مشترك فان الوجود عين حقيقة الواجب زايدة على حقيقة الممكنات عند بعضهم وبالعكس
عند بعضهم وحينئذ يكون مقتضاه واحدًا لكونه مشتركا سلمنا ان مقتضاه واحدًا
لكن لا يلزم منه صحة رؤيته لجواز ان يكون ذاته غير قابلة للرؤية والثاني النصوص
احدها قوله تعالى حكاية عن موسى ارني انظر اليك فلو كانت الرؤية ممتنعة عليه لما
سالها موسى واورد عليه اما اولا فلانه يحتمل ان يراد بالرؤية هاهنا العلم لاطلاق
الرؤية على العلم ويكون معناه اظهر احوالا لاستفيد العلم الضروري بوجودك
بحيث يكون في الظهور والجلاء كرؤيتك ذكره الكعبي واما ثانيا فلانه سال الرؤية
لا لنفسه بل لقومه يدل عليه قوله تعالى وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة
ثم ان موسى عليه السلام اضاف السؤال الى نفسه بقوله ارني ليكون اقرب الى الاجابة
فلما منعه كان اقوى دلالة على منع الغير واما ثالثا فلانه يحتمل ان يكون موسى عالما
بالدليل القطعي امتناع رؤيته واراد معرفته بالدليل السمعي ليتايد العقلي بالنقلي
ذكره ابو الهذيل واما رابعا فلانه يحتمل ان يكون عالما بامتناع رؤيته تعالى وان
كان بعيدا لان صحة نبوته غير موقوفة على صحة رؤيته تعالى او على علمه بصحة
رؤيته والثاني قوله تعالى فان استقر مكانه فسوف تراني وجه الاستدلال به
انه تعالى علق الرؤية باستقرار الجبل مكانه ممكن والمعلق على الممكن ممكن فرؤيته
ممكنة لا يقال لا نسلم استقرار الجبل حال النظر اليه وان كان ممكنا
لذاته لانه في تلك الحالة متحرك لانه لو كان ساكنا لكان مستقرا ولو كان كذلك كان
موسى راه لاستلزام وجود الملزوم وجود اللازم وقوله فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا
وخر موسى صعقا واذا كان متحركا حال النظر اليه امتنع استقراره لانا نقول
استقرار الجبل ممكن لذاته والمعلق على الممكن لذاته ممكن لذاته فرؤيته تعالى ممكنة

لذاته ولقائل ان يمنع تعليق الرؤية باستقرار الجبل من حيث هو جبل بل من حيث هو متحرك
لانه تعالى كان يعلم ان ذلك الجبل في وقت النظر اليه متحرك فكانه علق الرؤية
باستقرار الجبل حال حركته وبالجملة ههنا موضع نظر والثالث قوله تعالى واذا رايت
ثم رايت نعيما وملكا كبيرا والملك الكبير هو الله تعالى واورد عليه ان المراد العلم
لاشتراك الرؤية بين العلم والابصار والرابع قوله عز وجل كلا انهم عن ربهم يومئذ
لمحجوبون وجه الاستدلال انه ذكر حجب الكفار عن رؤية الرب تعالى في معرض
التحقير لشانهم وهو يقتضي ان لا يكون المؤمن كذلك بالمفهوم ولقائل ان يقول المراد انهم
محجوبون عن ثواب ربهم والخامس قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها
ناظرة والنظر المقرون بالى يفيد الرؤية او تقليب الحدقة الى الجهة المرئي
التماسا لرؤيته لانه لا يمكن حمله على الانتظار لان النظر المقرون بالى ما جاء بمعنى
الانتظار ولان الانتظار انما يكون للشيء المتجدد وذلك في حقه تعالى محال ولقائل
ان يقول هذا التجدد ليس فيه تعالى بل فيهم وهو تجدد قوة ابصاره تعالى ما لم يكن فيهم فان
كان المراد الاول فهو المطلوب وان كان الثاني وجب صرفه الى المجاز لامتناع حمله
على الحقيقة لاستحالة الجهة عليه تعالى واقرب المجازات الرؤية لان اطلاق اسم السبب
على المسبب اولى المجازات وفيه نظر لان المراد ناظرة عظمة ربه ومملكته
السادس قوله تعالى احسنوا الحسنى وزيادة والمراد بالزيادة رؤيته تعالى لانه
صح بالنقل عنه صلى الله عليه وسلم الزيادة هي النظر اليه تعالى ولان اللام في الحسنى للعموم
والا دخلت الزيادة فيها فلم يجز عطفها عليها او يكون للعهد ولا معهود بين المسلمين
الا الجنة وما فيها من الثواب المشتمل على المصلحة والتعظيم وكل من اثبت شيئا زايدا
على المنفعة والتعظيم قال هو الرؤية وفيه نظر لان الخبر على تقدير صحته خبر
واحد فلا يعارض القطعي ولانا لا نسلم ان الزيادة لو كانت داخلة فيها لم يجز
عطفها عليها لجواز ذلك لغرض سلمنا لكن لم لا يكن للعموم كان للعهد لجواز ان يكون
للجنس وهو ماهية الحسنى اعني الاحسان سلمنا انه للعهد لكن لا نسلم انه لا معهود
بين المسلمين الا الجنة وما يتبعها والسادس قوله صلى الله عليه وسلم سترون ربكم
كما ترون القمر ليلة البدر والمقصود من هذا التشبيه الرؤية بالرؤية لا تشبيه المرئي بالمرئي

وقيل عليه مراده صلى الله عليه وسلم انكم ترون ربكم في الظهور والجلاء كمعرفة القمر ليلة البدر
حين رؤيته والقايلون بصحة رؤيته تعالى قالوا ان المؤمنين يرونه تعالى يوم القيمة
واما المشبهة فانهم جوزوا رؤيته تعالى لكونه تعالى عندهم في جهة العرش ويصح
رؤية من كان في جهة ويجيء ابطال كونه في جهة وقال بعض المشبهة انه لا جسم كالاجسام
وقالوا انه تعالى خلق ادم على صورته وهذا سميت بالمجسمة واما الفلاسفة والمعتزلة
فقد استدلوا على امتناع رؤيته تعالى بوجوه احدها انه لو امكن رؤيته تعالى لكان
مقابلا للرائي ولو كان مقابلا له كان في جهة وهما ضروريان واللازم باطل لما يجيء
والثاني انه لو صح منا رؤيته تعالى لصح ان نراه الآن لتحقق شرايط رؤيته لان شرط رؤيته
سلامة الاعضاء وكونه بحيث يصح ان يرى الا السنة الباقية لانها لا يمكن اعتبارها الا
في الاجسام ولما في حكمها وهما حاصلان الآن واللازم باطل والثالث ان رؤية الشيء لا
يكون الا بانطباع صورة المرئي في العين او بخروج الشعاع من العين الى المرئي وهما محالان
في حقه تعالى والرابع ان كل مرئي له شكل ولون بالاستقراء وهو تعالى منزه عن ذلك ه
واستدلت المعتزلة ايضا بالنصوص احدها قوله تعالى لموسى لن تراني ولن نافية للابد
فوجب ان لا يراه غيره لان كل من قال لموسى لا يراه قال غيره لا يراه ه الثاني قوله عز وجل
لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله فاخذتهم الصاعقة وقوله تعالى
فقد سالوا موسى اكبر من ذلك وجه الاستدلال انه تعالى تناكر على سايل الرؤية
وعنف عليهم استعظاما لسوالهم فلو كانت الرؤية جايزة لما وجه اليهم العنف والثالث
قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب الاية وجه الاستدلال
انه تعالى اراد بالحجاب معناه المجازي فانه شبه نفسه من حيث انه يسمع خطابه
من غير رؤية بمن يخاطب وراء الحجاب فهذه الاية تدل على ان من يكلمه الله تعالى لا يراه
واذا انتفت الرؤية عند الكلام انتفت الرؤية مطلقا لانه لا قايل بالفرق ه
والرابع قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار اعلم ان تقرير الوجه
الاول ان الادراك المضاف الى البصر هو الرؤية او ملزومها لانه لا يمتنع اثبات احدهما
مع نفي الاخر فلا يقال رايته وما ادركته بعيني او ادركته بعيني فلا رايته وهو تعالى نفى
ان يدركه احد بالبصر وهو يتناول جميع الابصار في جميع الاوقات لان الجمع المعرف

باللام

باللام للعموم ولانه اذا قيل فلان لا يقرب النساء كان المفهوم منه انه لا يقرب احدا من النساء
فتقرير الوجه الثاني انه تعالى تمدح بانه لا تدركه الابصار وكل ما عدمه مدح وجوده
نقص والنقص عليه تعالى محال فوجب امتناع رؤيته وانما قلنا تمدح به لانه ما قبله
وهو بديع السموات والارض الى قوله وهو على كل شيء قدير وما بعده وهو اللطيف
الخبير مدح وكل ما ذكر في اثناء المدح ولو قيل ان زيدا فاضل عالم باكل الخبز شجاع
كريم كان مستهجنا **واجابت الاشاعرة عن الاول** بانا لا نسلم
ان المقابلة والجهة شرط في رؤيته تعالى بناء على ان ذاته تعالى مخالفة لساير الذوات
ولانه لا يلزم من اختلاف ما هيتين اشتراكهما في اللوازم وعن الثاني ان وجوب الرؤية
عند حصول الشرايط المذكورة مطلقا ممنوع سلمناه في الشاهد لكن لا نسلمه في الغايب
لمخالفة حقيقته تعالى ساير الحقايق ولهذا كان الابصار في الشاهد مشروطا بنسبة
لا يمكن اعتبارها في الغايب وعن الثالث انا لا نسلم ان الرؤية لا تكون الا بما ذكرناه
سلمناه في الشاهد لكن لا نسلمه في الغايب وللقايل ان يقول الرؤية بالعين لا يمكن الا
بتاثر العين عن المرئي ببديهة العقل وعن الرابع ان الاستقراء لا يفيد اليقين ك
والجواب عن الاول من النصوص انا لا نسلم ان لن للتابيد لقوله تعالى
ولن يتمنوه ابدا مع انهم يتمنون الموت في الاخرة وانه يدل على انه صحيح الرؤية لانه لو كان
ممتنع الرؤية لقال لا تصح رؤيتي كما اذا كان في كمه حجر وقال لغيره اطعمني
منه فانه يقول في الجواب هذا لا يؤكل ولا يقول لا اناكله بل هذا لا يؤكل وعن الثاني انه لم لا يجوز ان يكون
ذلك الاستعظام لاجل انهم طلبوا الرؤية على سبيل العناد والدليل عليه انه تعالى
استعظم ايضا طلبهم لانزال الملائكة ولا نزاع في جواز ذلك الا انهم لما طلبوه على سبيل
العناد استعظم الله ذلك فكذلك في سوال الرؤية وعن الثالث ان الوحي الكتابة والاشارة
والرسالة والكلام الخفي يقال وحيت اليه الكلام واوحيت اليه الكلام وهو ان
يكلمه بكلام يخفيه فالمراد هاهنا هو استماع الكلام بحقيقته وليس فيه انه محجوب عن رؤيته
تعالى فلعله يكلم اهل الجنة حال ما يرونه ويكون ذلك وحيا ولا يكون حسبا كلامه
للبشر خارجا عن هذه الاقسام سلمناه لكن لا يدل على انه تعالى في القيمة كذلك
وعن الرابع ان ادراك الابصار للشيء هو رؤيته باطرافه ونهاياته فمن راى شيئا ورأى اطرافه

يقال انه ادركه اى احاط رويته به من جميع جوانبه وهذا لا يحسن الا في اطراف ونهايات وهو تعالى منزه عن ذلك سلمنا ان ادراك البصر هو الرؤية لكنه تعالى نفى ادراك جميع الابصار فهو سالب جزئية فيصدق بعدم ادراك بعضها ونحن نقول بموجبه سلمنا انه سالبه كليه لكن موجب الاية انه لا تدركه الابصار فلم قلتم انه لا يدركه المبصرون **فان قيل** المراد بالابصار المبصرون والا لم يكن في الاية فايدة والان المراد من قول القايل ادركه البصر اولم يدركه البصر ان صاحب البصر ادركه بالبصر اولم يدركه بالبصر واذا كان المراد بها المبصرين كان معنى قوله وهو يدرك الابصار وهو يدرك المبصرين فيلزم منه ان يكون مبصرا النفيه وهم لا يقولون بذلك وفيه نظر لان جواز ان القرينه تصرفه عن ذلك ولانه تعالى ابصر ابصار العين ولا نسلم ان كل ما هو نقص ممتنع لذاته بل لغيره فانه تعالى تمدح بنفي الظلم والعبث قال وما ربك بظلام للعبيد وما خلقنا السموات والارض وما بينهما باطلا مع ان مذهب المعتزلة ان الظلم والعبث غير ممتنعين عليه الا انه لا يفعلهما لقبحهما والحق انه لا يرى بالعين الا ما هو في جهة نعم يمكن ان يعلم ما ليس في الجهة علما لا يكون اقل من الرويه من العين في الجلاء والظهور اعلم ان الفلاسفة اثبتوا عقولا ونفوسا مفارقة عن المواد وتوابعها فقالوا انها لا ترى كالواجب لامتناع رويتهما لا يكون في جهة والاجسام المشفة التى لا لون لها لا ترى لان من شرط الروية وجود اللون والاعراض كالصدق والعداوة والشهوة والنفرة وكذلك لا يرى التخيل والتوهم والروية والشم والذوق والسماع واللمس المرئى عندهم الا الالوان والاضواء انتهى الكلام في الصفات الثبوتية

القسم الثاني في الصفات السلبية

وفيه عشر مسايل

الله تعالى يمتنع ان يكون اكثر من واحد لان العلم بصحة النبوة غير متوقف على العلم بكونه واحدا وحينئذ يمكن اثبات وحدانيته تعالى بالدليل السمعي والكتب الالهية ناطقة بذلك واما اثباتها بالدلايل العقلية فاما بطريق المتكلمين واما بطريق الحكماء اما الاول فبوجوه احدها ان الاله عبارة عن ذات موصوفة بهذه الصفات فلو فرضنا الهين واراد احدهما حركة زيد والاخر سكونه في زمان واحد فان حصل مرادهما لزم اجتماع الضدين وان حصل مراد احدهما كان الاخر عاجزا وان لم يحصل

مرادهما كانا عاجزين ولزم ان يحصل مرادهما لان عدم حصول مراد كل واحد منهما لاجل حصول مراد الاخر واللوازم باطلة وهو ضعيف لانه يدل على استحالة وجود الهين مختلفي الدواعي ولا يلزم منه استحالة وجود الهين والثاني لو فرض وجود الهين كان كل واحد منهما قادرا على جميع الممكنات وكل ما هو مقدور لاحدهما فهو مقدور للاخر والثاني باطل لان كل ما هو مقدور للقادر صح ايجاده فاذا اقتضى كل واحد منهما ايجاده فان وقع بهما لزم اجتماع موثرين على اثر واحد وهو محال لان وقوعه بكل واحد منهما يمنع وقوعه عن الاخر وان لم يقع بواحد منهما فهو محال لاستلزامه عجزهما ووقوعه بهما وان وقع باحدهما فقط لزم الترجيح بغير مرجح وان يكون الاخر عاجزا والثالث انه لو فرض الهان فاما ان يمتنع عليهما المخالفة او لا يمتنع وكلاهما باطل اما الاول فلانه لو انفرد احدهما عن الاخر لصح منه ايجاد الحركة ولو انفرد الاخر لصح منه ايجاد السكون فمع اجتماعهما ان بقيت الصحتان لم يمتنع عليهما المخالفة وان عدمتا كانا عاجزين ولو عدمت احديهما فقط كان الاخر عاجزا او لزم الترجيح بغير مرجح واما الثاني فلانه لو صحت المخالفة واراد احدهما الحركة والاخر السكون فان وقعا او لم يقعا او وقع احدهما لزم المحال المذكور **فان قيل** كل واحد منهما حكيم عالم بالاصلح فيجد مرادهما وفعلاهما لايجاد داعيهما ولان كل واحد منهما عالم بجميع المعلومات فيكون عالما بالطرف الواقع فلا يريد الا ذلك الطرف ولان كل واحد منهما يعلم ان الاخر قادر على كل مقدور وانه اذا خالف لم يحصل مطلوبه وهذا العلم يمنعه عن المخالفة **قلنا الجواب** عن الاول انه تعالى لا يفعل لغرض ومصلحة على راى الاشاعرة وانما راى المعتزلة فلانا نفرض الكلام في ضدين استويا في المصلحة بالسوية وعن الثاني ان العلم تابع للوقوع التابع للارادة فلا يكون العلم مانعا وعن الثالث ان العلم حاصل لكل واحد منهما فان صرفهما معا عدم النقصان وان صرف احدهما فقط لزم الترجيح بغير مرجح وان لم يصرفهما معا لزم اجتماع النقيضين والكل ضعيف ولهم ادلة اضعف من هذه منها انه لو فرض الهان لاشتركا في القدم لتساويا مطلقا لان القدم اخص صفاتها فلا يكون اثنينية ومنها ان الاله

الثاني لا دليل عليه فيجب نفيه لعدم الدليل ومنها انه لو جاز اثبات اله ثاني جاز اثبات ثالث ورابع الى ما لا نهاية له لعدم الترجيح واما الثاني فوجوه الاول انه لو فرض واجبا الوجود اشتركا في وجوب الوجود فان لم يختلفا بوجه فلا اثنينية وان اختلفا لزم التركيب فيكونان ممكنين هذا خلف والثاني انه لو فرض الهان فلا بد من الامتياز لامتناع الاثنينية بدون الامتياز فما به الامتياز عارض لما به الاشتراك او لازم له او معروض له او ملزوم له فان كان ما به الامتياز عارضا لما به الاشتراك احتاج الى سبب يقتضي عروضه اياه فيكون وجود كل واحد منهما محتاجا الى الغير فلا يكون واجبا وان كان لازما امتنع تعددهما وان كان معروضا له كان وجوب الوجود اعني الوجود المتاكد عارضا لغيره وهو محال لان وجوده عين ماهيته لما مر ولانه يلزم افتقاره الى سبب فيكون ممكنا وان كان ملزوما له فهو محال لهذين الوجهين ه والثالث انه لو وجد واجبان كان بينهما اشتراك في ماهية الواجب وامتياز لانه لا بد ان ينضم الى ماهية الواجب امران يتميزان بهما فان كان ما لث علة لما به الامتياز لزم احتياج الواجب في وجوده وتشخصه الى المنفصل وهو محال وان كان ما به الاشتراك علة لما به الامتياز فلا اثنينية وان كان بالعكس لم يكن ما به الاشتراك واجبا هذا خلف والرابع انه لو وجد واجبان فان تشاركا في الماهية امتاز كل منهما عن الآخر بامر لاستحالة الاثنينية بدون الامتياز فما به الامتياز ان كان معلول الماهية كان ما به الامتياز حاصلا لكل منهما فلا يكون المميز مميزا وان كان معلولا لامر منفصل كان الواجب محتاجا في وجوده الى الغير وان لم يتشاركا في الماهية فان كان الاختلاف بينهما بتمام الماهية كان وجوب الوجود خارجا عن الماهية عارضا لها فلا بد لها من مؤثر فمؤثره ان كان الماهية لزم تقدمها عليه بوجوب حاصلا له بغيره فالواجب لذاته واجب لغيره هذا خلف وان لم يكن الاختلاف بتمام الماهية كانت ماهية كل واحد منهما مركبة فيكون ممكنة هذا خلف لا يقال لا نسلم انه لو كان وجوب الوجود عارضا للماهية كان له مؤثر وانما يكون ذلك ان لو كان وجوديا وهو ممنوع لانا نقول لو كان عدميا لكان عدما مختصا بماهية واجب الوجود ووجود واجب الوجود متقدم على وجوب الوجود فهو موجود قبل وجوب وجوده وهو محال فهو وجودي

اعلم انه بقي منها ابحاث الاول انه ذهب الاوائل الى ان للعالم واجب الوجود لذاته وانت علمت فساده بالدليل الدال على انه واحد الثاني ان الثنوية قالوا نجد في العالم خيرا وشرا والواحد لا يكون خيرا شريرا معا فلا بد من القول بالهين ليكون احدهما مبدا للخير وهو النور والاخر مبدا للشر وهو الظلمة **والجواب** عنه ان الخير ان لم يقدر على دفع الشر فهو عاجز لم يصلح للالهية وان قدر ولم يفعل فهو ايضا شرير الا ان الراضي بافعال الشر شرير والثالث انه نقل عن المجوس انهم ذهبوا الى ان صانع العالم قادر حي حكيم غير جسم وجسماني عالم منزه عن الشرور والنقائص سموه يزدان ونسبوا الشر الى الشيطان وذهب بعضهم الى انه محدث وجسم وسبب حدوثه انه عرض ليزدان فكرة وهي انه كيف يكون حالي لو نازعني غيري فتولد الشيطان من هذه الفكرة ثم تحاربا واصطلحا وجعلا سيفي المنازعة عند العمر لامد وهذا الكلام لا يخفى فساده على العقلاء وايضا الشيطان اصل الشر وقد صدر عن صانعهم فيكون ذلك الصانع شريرا لكونه مبدا لهذا الشر والرابع ان النصارى ذهبوا الى انه تعالى واحد ليس بمتحيز فهو واحد بالجوهرية وثلاث بالاقنومية اعني اقنوم الاب واقنوم الابن واقنوم روح القدس ويطلقون الجوهرية عليه فان ارادوا بالجوهر الجوهر المصطلح عند الحكماء فهو ليس بجوهر لان سوى الماهية وقالوا الجوهر القائم بنفسه فهو جوهر من حيث المعنى لكن لا يطلق اسم الجوهر عليه لعدم الاذن واما الاقانيم فخبط فيها المتكلمون والذي يحقق عند المتاخرين من قولهم ان المراد باقنوم الاب هو ذاته تعالى وباقنوم الابن هو علمه تعالى وباقنوم روح القدس حيوته ولا منازعة حينئذ معهم الا في اللفظ ثم قالوا اقنوم الابن اعني علمه تعالى اتحد بعيسى فصار الها بعد ان كان انسانا وهو خالق العالم باسره وانه يحيي الموتى واختلفوا في كيفية اتحاده فقالت اليعقوبية ان الكلمة اعني العلم مازجت عيسى وخالطته حتى حصل ثالث وهو المسيح فقالوا انه جوهر من جوهرين اقنومين وقالت النسطورية ان الكلمة جعلته هيكلا وادرعته درعا فقالوا المسيح جوهران اقنومان وقالت الملكانية الاتحاد بالانسان دون المسيح ونقابل ان نقول نسبة الانسان بالكلي الى جميع افراد الانسان على التسوية

فليس له مزيد اختصاص بالمسيح وقال بعضهم الاتحاد انما كان بان اثرت فيه الكلمة
كما تؤثر الصورة في المراة من غير انتقال اليه والكل ظاهر الفساد فانه يمتنع اتحاد صفة
هي العلم بذات هي الجسم وقد مر ابطال مطلق الاتحاد وايضا المتحد بعد الاتحاد
ان كان جوهرا كان العرض جوهرا لان جزء الجوهر جوهر وان كان عرضا
كان الجوهر عرضا لان جزء العرض عرض وان لم يكن جوهرا ولا عرضا كان الاتحاد
اعلاما واتحادا لشيء على ان انتقال علمه تعالى الى انسان جزئي او كلي في غاية البعد لامتناع
انتقال الاعراض من محل الى محل **ب** انه ليس تعالى مركبا ولا قابلا للانقسام
اما كونه غير مركب فلان كل مركب محتاج الى غيره الذي هو اجزاؤه وكل محتاج الى
غيره ممكن فالواجب ممكن هذا خلف ولا فرق في ذلك بين ان يكون مركبا
من اجزاء خارجية كالجسم المركب من الهيولى والصورة او من اجزاء عقلية كالمركب من
الجنس والفصل اما كونه غير قابل للانقسام فلان كل متصل واحد قابل للانقسام
مركب من الهيولى والصورة كما مر **ج** انه تعالى ليس جسما ولا في جهة ولا حيز ولا
حال في شيء اما انه ليس جسما فلان كل جسم محدث لما مر والله تعالى ليس بمحدث
واما انه ليس في جهة فلان كل ما في جهة فهو اما جسم او جسماني لامتناع الاشارة اليه
فهو ان لم ينقسم اصلا فهو نقطة او جزء لا يتجزى وان انقسم فهو في جهة كان خطا
وفي جهتين كان سطحا وفي ثلث جهات كان جسما ولا جسمانيا لما مر واما انه ليس في
حيز فلانه لو كان في حيز كان متمكنا لان احتياجه عن الجانب الاخر ولم يكن
خاليا على الاكوان فيكون محدثا واستدل المشبهة والمجسمة على كونه تعالى جسما وفي حيز
وجهة اما اولا فلانه بالضرورة يعلم ان كل موجود في جهة فالقدح فيه كالقدح
في سائر الضروريات فيكون سفسطة واما ثانيا فلانه تعالى قادر والقدرة عند اعتدال
المزاج لانا اذا علمنا كونه قادرا او بالعكس قلنا للغايب لان الحقايق لا تختلف
شاهدا وغايبا وكل معتدل المزاج جسم في حيز وجهة واما ثالثا فلانه تعالى عالم
بالاشخاص الجسمانية قبل وجودها صورها مرتسمة في ذاته تعالى وما يرتسم فيه الصور
الجسمانية جسم واما رابعا فبظواهر الايات المشعرة باثبات الاعضاء والجوارح لقوله
تعالى ويبقى وجه ربك وتجري باعيننا وعملت ايدينا وعلى في جنب الله والرحمن على

العرش

العرش استوى الى غير ذلك **والجواب** عن الاول المنع ان هذا
الحكم اولي بل وهمي ويدل عليه ان الوهم تسليم مقدمات الدليل الذي ينتج نقيضه
فاذا وصل الى النتيجة نكص عنها بخلاف الاوليات وعن الثاني انا لا نسلم ان القدرة
اعتدال المزاج عندنا والدوران لا يفيد اليقين سلمناه في الشاهد انها في الغايب
كذلك لان حقيقته مخالفة لساير الحقايق وعن الثالث بعد تسليم انه مدرك للاشخاص
الجزئية من حيث هي جزئية انا لا نسلم ان صورها مرتسمة فيه لان الادراك حصول صورة
المدرك للمدرك لا حصول صورته في المدرك سلمناه لكن لا نسلم ان ما يرتسم فيه صورة
الجسم جسما وعن الرابع ان ظواهر الايات متشابهة ان قدرنا على تفسيرها والا مفوضة
الى علمه تعالى لانه اذا تعارض الدليل العقلي والنقلي ولم يمكن الجمع بينهما رجح العقلي على
النقلي لئلا يلزم القدح في الاصل والفرع لان العقلي اصل للنقلي **د** انه تعالى ليس
في محل فهو فلان المفهوم من الحلول قيام موجود بموجود على سبيل التبعية بشرط امتناع
وجوده بذاته فهو بهذا المعنى محال عليه تعالى لكونه واجب الوجود لذاته ولانه
يلزم قدم المحل او حدوثه لامتناع الحلول في الشيء الا حال حلول الحال في المحل الا ان
النصارى وبعض المتصوفة ذهبوا الى حلوله تعالى في المسيح وفي العارفين الواصلين
ولعل مرادهم من الحلول شيء اخر غير ما هو مشهور عند الجمهور ثم ان النصارى احتجوا على
الحلول فيه بانه عليه السلام احيى الموتى وابرا الاكمه والابرص وهو لا يمكن الا بالقدرة
الالهية **واجيب عنه** بمنع انها افعاله لجواز ان تكون افعاله
تعالى على وفق دعايه اظهارا للمعجزة وبانه ظهر معجزات عظيمة من موسى كقلب العصا
ثعبانا وهو اعجب لان انقلاب الخشبة ثعبانا اعجب من انقلاب الميت حيا مع انهم لا
يقولون بحلوله تعالى فيه **ه** انه تعالى ليس محلا للحوادث خلافا للكرامية لان كل
صفة من صفاته صفة كمال فلو كانت صفة من صفاته محدثة كان تعالى قبل حدوث
تلك الصفة خاليا عن صفة الكمال والخالي عنها ناقص ولان ذاته تعالى لو كانت متصفة
بصفة حادثة كانت صحة اتصافه والحادث من لوازم ذاته دفعا للتسلسل فتلك الصحة
ازلية لكن صحة اتصافه بالحادث موقوفة على صحة الحادث وصحة الحادث في الازل محال ولانه
لو كان قابلا للحوادث وجب اتصافه بها لانها صفة كمال وضدها صفة نقصان فيلزم

فيلزم اتصافه بالحوادث في الازل وانه محال ن واحتج الكرامية اما اولا فبان العالم
حادث فقبل وجوده لا يصدق على الباري تعالى انه موجد له وبعده يصدق
عليه انه موجد له واما ثانيا فلانه قبل ايجاد العالم لم يكن عالما بوجوده وبعد ايجاده
صار عالما بوجوده وكذا نقول في كونه سميعا بصيرا رائيا واما ثالثا فلانهم اقاموا
دلايل على وجوب قيام الصفة بالموصوف واما رابعا فلانه اجمعت الاشاعرة على قيام
المعاني بذاته تعالى ولا فرق في القيام به بين المعاني القايمة والحادثة الا في القدم
والحدوث والقدم غير معتبر في المقتضي لان القدم نفي الاولية والقيد العدمي لا يكون
داخلا في المقتضي وحينئذ سقط القدم عن الاعتبار فلم يبق الا انه انما يصح قيام الشيء
به تعالى لكونه معنى او صفة ن **والجواب** عن الثلثة الاول
ان الحدث هاهنا اضافة الصفات الى ما اضيف اليه لا نفس الصفات وعن الرابع انا لا
نسلم انه لا فرق بين المعاني الا بالقدم والحدوث لجواز مخالفة تلك الصفات لهذه الصفات
بالحقيقة سلمناه ان القدم نفي الاولية بل هو نفي العدم السابق فهو وجودي اعلم
ان الصفات اما صفات حقيقية عارية عن الاضافة كالسواد والبياض او صفات حقيقية
يلزمها الاضافة كالعلم والقدرة فانها صفات حقيقية يلزمها الاضافة الى المعلوم
والمقدور واما اضافات محضة ككون الشيء قبل غيره او بعده او معه وكون الشيء
يمينا لغيره او يسارا له ففي القسم الاول من صفاته لا يدخله التجدد والتغير وفي القسم
الثاني يدخل في الاضافات لا في الصفات وفي القسم الثالث يدخل الا انه لا يوجب
تغيرا في ذاته ولا في صفة من صفاته ه في استحالة الالم واللذة عليه تعالى
الالم بمعنى منافرة المزاج واللذة بمعنى ملايمة المزاج من خواص الاجسام وهو
تعالى ليس بجسم فلا يصحان عليه تعالى والالم بمعنى ادراك المنافي من حيث هو منافي
محال عليه تعالى لانه لا منافي له تعالى واللذة بمعنى ادراك الملايم من حيث هو ملايم
اثبتها الفلاسفة تعالى ونفاها المتكلمون للحكماء واجب الوجود مدرك لذاته وذاته
ملايمة لذاته فيلتذ بهذا الاعتبار الى الغاية لان نسبة اللذة الى اللذة كنسبة
المدرك الى المدرك في الكمال ونسبة الادراك الى الادراك ولا شك ان ذاته تعالى
اكمل من ساير الذوات وادراكه اتم من ساير الادراكات وقيل ملايمته تعالى

لذاته

لذاته غير معقولة لان الملايمة لا تتحقق الا بين الشيئين ن **واجيب**
بان الاثنينية بالاعتبار كافية كالادراك لا يقال الالم بالمعنى الثاني ثابت له تعالى
لانه مدرك للعدم والعدم مناف له لانا نقول ليس الالم ادراك المنافي فقط بل
ادراكه بشرط النيل واستدل بعض المتكلمين على نفي اللذة منه تعالى بان اللذة ان كانت
حادثة كان تعالى محلا للحوادث وان كان متالما قبل حدوثها وان كانت قديمة لزم ان اوجدها
بناء على انها فعله وفعله محدث واجابت الحكماء بانه يلتذ بعلمه بذاته لا بفعله
وعول الحزن في نفيها عنه على الاجماع واما الشهوة والنفرة فهما عبارتان عن طلب
اللذة والبعد عن الالم وهما محالان عليه تعالى وكذلك لا يصح عليه تعالى الفرح والحزن
والغضب والتمني والترجي والبطر والتاسف وغير ذلك مما يتبع المزاج ه
واجمعوا على استحالة اتصافه تعالى بالالوان والطعوم والروايح وجوز التمسك
به بالاجماع لانه لا دور ولانها من انواع المزاج ولان كل واحد منها حيث تحققت انواع
فاتصافه بنوع من كل منها دون ترجيح بغير مرجح لانه لم يمكن ان يقال واحد منها
صفة كمال والاخر صفة نقص حتى يقال اتصافه بصفة الكمال اولى ن وان قوما من
الحكماء بعد المعلم الاول منهم فرفوريوس ذهب الى ان الله اذا عقل شيئا يتحد ذاته به
وايضا يتحد بالعقل الفعال وقد بين الشيخ هذا المذهب في كتاب المبدأ والمعاد
وهو باطل لما مر ولان العاقل اذا عقل ا ما ابنا على قولهم اذا عقل ب فان لم يعزب
بطل قولهم العاقل اذا عقل شيئا اتحد به وان عزب فان بطل كونه لزم تجدده عند
كل تعقل وان لم يبطل كونه لزم اتحاده بجميع المعقولات المختلفة بالماهيات ح
يمتنع سلب الوجود عنه تعالى لانه واجب الوجود وقالت الاسمعيلية انه تعالى ليس
بموجود ولا معدوم لانه تعالى خالق المتقابلات فلا يجوز اتصافه تعالى بواحد منهما
وضعفه لا يخفى على احد ه ط الفاعلية تطلق على نسبة بين الفاعل والمفعول
وهي بهذا المعنى زايدة على الفاعل والمفعول مغايرة لهما متاخرة عنهما صادرة لهما
في الذهن لا في الخارج ويطلق على العلة بحيث يصدر عنها المعلول وهي بهذا المعنى
متقدمة على المعلول وعلى الاضافة العارضة لهما وهي نفس الفاعل غير زايدة
عليه وهو ظاهر ولانها لو كانت زايدة عليه لكانت الذات فاعلة لتلك الفاعلية

نتكون فاعليته قبل فاعليته وهو محال لا يقال لم لا يجوز ان يكون قبل كل
فاعلية اخرى لا الى نهاية لانا نقول كل الدليل على انتهاء المعلولات الى علة غير
معلولة يأتي في اسمائه تعالى وفيه ثلاثة مسائل الاولى فيما يتعلق بالاسم والمسمى والتسمية
المشهور من الاشاعرة ان الاسم هو المسمى وعند المعتزلة انه التسمية وعن الغزالي
انه غيرهما وهو الحق لان هاهنا امور ثلاثة ذات الشيء واللفظ الدال ومن
وضع اللفظ له والاول المسمى والثاني الاسم والثالث التسمية وذكر الامام
ان الاسم لفظ دال بالوضع على معنى مجرد عن الزمان والمسمى هو المعنى الذي وضع
اللفظ بازائه وحينئذ قد يكون الاسم قد المسمى كالجيد الموضوع لمعناه وقد
يكون غيره كلفظ الاسم فانها اسم للفظ دال على معنى مجرد عن الزمان ومن جملة
تلك الالفاظ لفظة الاسم فانها لفظة دالة على معنى مجرد عن الزمان فها هنا الاسم والمسمى
واحد وفيه نظر لانه لا يلزم من كون لفظة الاسم من جملة تلك الالفاظ ان يكون
الاسم مسماه بل يكون فردا من افراده فان فردا من افراد المسمى لا يكون عين المسمى
فان الحيوان هو الجسم الحساس المتحرك بالارادة والانسان من جملة الجسم الحساس المتحرك
بالارادة وليس الانسان مسمى الحيوان استدل على ان الاسم غير المسمى بوجوه احدها
ان اسماءه تعالى كثيرة والمسمى واحد والثاني ان المسمى قد يكون معدوما والاسم
موجودا كالمعدوم والمنفي والثالث انه يوصف كل واحد منهما بما لا يوصف
به الاخر لوصف الاسم بانه عرض وصوت ومركب من حروف متعاقبة وغير باق
وعربي او عجمي ووصف المسمى بانه جوهر قائم بنفسه وغير عرض والرابع قوله ولله
الاسماء الحسنى فادعوه بها امرنا ان ندعوا الله بها والمدعو مغاير للمدعو به والخامس
قولنا فلان وضع هذا اللفظ لهذا المعنى فلو كان اسم الشيء عين الشيء لكان بمنزلة
قولنا وضع ذلك الشيء لذلك الشيء والسادس ان سبيل معرفة اسمائه تعالى
هو التوقيف وسبيل معرفة ذاته هو العقل والسابع انه لو كان الاسم عين المسمى لكان
لفظ النار محرقا كما ان ذات النار محرقة واستدل القائلون بان الاسم نفس المسمى بوجوه
احدها قوله تعالى سبح اسم ربك الاعلى فانه تعالى امر بتسبيح نفسه فاسمه تعالى
هو مسماه لان التسبيح لا يكون الا للمسماه والثاني قوله تعالى ما تعبدون من دونه الا

اسماء سميتموها انتم واباؤكم والعبادة لا تكون الا للمسمى والرابع انه اذا قال القائل محمد
رسول الله فلو كان اسم محمد غير محمد لكان الرسول غير محمد بل اسمه وكذلك
اذا قال حفصة طالق والرابع قول الشاعر الى الحول ثم اسم السلام عليهما
واجيب عن الاول بان للمفسرين فيه قولين احدهما ان المراد به تنزيه اسمه تعالى
وذلك بان لا يحمله اسماء الغير كما كانوا يسمون الصنم باللات ومسيلمة برحمان اليمامة
واوثانهم بالالهة او بان لا تفسر اسماؤه بما لا يصح ثبوته في حقه تعالى كتفسير بعضهم
قوله عز وجل سبح اسم ربك الاعلى بالعلو بالمكان والاستواء في قوله تعالى الرحمن على العرش
استوى بالاستقرار او بان المراد بقوله سبح باسم سبحه بالاسماء التي انزلناها عليك
وعرفتك انها اسمائي والمراد بالاسم الصفة كما في قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى والمراد
بالاسماء الصفات والقول الثاني وهو اختيار جمع من المفسرين ان الاسم صلة
والفائدة في ذكر الاسم ان المذكور اذا كان في غاية العظمة والجلال لا يذكر بل يذكر
اسمه وحضرته وجنابه كما يقال سلام الله على المجلس العالي وكقوله تعالى ليس
كمثله شيء جعل لفظ المثل نائبا عنه وان تسبيح ذات الرب لا يمكن لان بعد
معرفته والعقول البشرية قاصرة عن العلم بكنه حقيقته تعالى فامر بتسبيح اسمائه
وصفاته التي هي معلومة ثم انه يمكن التمسك بالاية على ان الاسم غير المسمى بان
اسم الرب لو كان هو الرب لزم اضافته الى نفسه وبانه لو كان هو ذات الرب لم يبق
فرق بين قولنا سبح اسم ربك وبين قوله سبح ربك لكان الفرق بينهما معلوم
بالضرورة وعن الثاني انه يدل على ان الاسماء غير المسميات فان كانت العبادة للمسمى
لانه اثبت الاسماء ونفى المسمى لان المراد بالاية ان تسمية الصنم بالاله تسمية اسم لا مسمى
لانه ليس باله وعن الثالث بانه ليس المراد بقولنا محمد رسول الله ان المركب من هذه الحروف
رسول الله بل المدلول عليه بهذا اللفظ وعن الرابع بعدم الالتفات الى قول الشاعر
لانه ليس بحجة مع ان بطلانه معلوم ببديهة العقل وبان الاسم فيه صلة ثم الاسم اذا
اطلق على الشيء فاما ان يكون المسمى به ذات الشيء او داخلا فيها او خارجا عنها والدال
على الخارجي اما ان يكون دالا على الموصوف بتلك الصفة او على ذلك الشيء مع كونه
موصوفا بتلك الصفة والفرق بين الامرين ظاهر فان العالم مثلا يجوز ان يوضع

بازاء شيء ما له علم وان يوضع بازاء جسم له علم والاسم الدال على الصفة اما دال على صفة واحدة او على اكثر منها وايضا الدال على الصفة اما دال على صفة حقيقية فقط او على صفة اضافية فقط او على صفة سلبية فقط او على حقيقية مع سلبية او على حقيقية مع اضافية مع سلبية او حقيقية مع اضافية وسلبية ثم ان الصفات الحقيقية ليست الا السبعة التي ذكرناها واما السلبية فهي بحسب الاجناس متناهية وان كانت بحسب الانواع والاشخاص غير متناهية واما الاضافية فانها غير متناهية ح اختلفوا في انه تعالى هل لذاته اسم انكره قدماء الفلاسفة لان الواضع اما الله عز وجل واما البشر لا سبيل الى الاول لانه لو وضع الله تعالى اسما لذاته لكان المقصود منه ان يعرف ذاته المخصوصة وهو معلوم الاستاذ او يعرف ذاته خلقه بذلك الاسم وهو باطل لان خلقه لا يعرفون ذاته المخصوصة لان المعلوم للبشر ليس الا الموجود الواجب لذاته الذي ليس بجوهر ولا عرض ولا متغير وانه عالم بالمعلومات قادر على المقدورات لا نهاية لها الى غير ذلك من الصفات وفي الكل شركة في المفهوم واتفقوا على انه تعالى ليس له جسم دال على جزء معناه لانه غير المركب واما الالفاظ الدالة على الصفات فاتفق جمهور المسلمين على جوازها ومعها منعها الاسمعيلية وجهم ابن صفوان وهو مبني على جواز وصفه تعالى بالوصف به غيره **حجة** المانع انا لو وصفناه بما يوصف به غيره لزم المشاركة ثم لا بد من المباينة فيلزم التركيب وهو ضعيف لان التركيب لا يلزم الا بالمشاركة والمباينة الذاتية ولان منعه يقتضي انكار الاجماع والقران الذي وصف الله تعالى نفسه بكونه قادرا عالما سميعا بصيرا او غير ذلك ثم اظهر اللوازم التي بها يتميز عندنا هويته عن هوية غيره امران سلبي وهو استغناؤه عن كل ما عداه واضافي وهو احتياج كل ما عداه اليه

الباب الثالث في الافعال وما يتعلق بها وفيه اربعة فصول

الفصل الاول في الحسن والقبح يطلقان على معان ثلثة احدها كون بعض الاشياء ملائما للطبع والغرض وبعضها مخالفا لهما فان اللذة وما يؤدي اليه ملائم للطبع والغرض والالم وما يؤدي اليه مخالف لهما وثانيها كون بعض الاشياء صفة كمال وبعضها صفة نقصان كالعلم والجهل وثالثها كون بعض الاشياء متعلق المدح في

الدنيا والثا

بالمدح في الدنيا والثواب في الاخرة وكون بعضها متعلق الذم في الدنيا والعقاب في الاخرة فالافعال تنقسم الى حسن وقبيح بهذه المعاني الثلثة ولا نزاع في ان الاولين يمكن معرفة حسنهما وقبحهما بالعقل وانما النزاع في الاخير وفي انه كذلك لذات الفعل او صفة او وجه واعتبار عائدا الى الفعل على اختلاف او بمجرد الشرع فذهب الاشاعرة الى ان حسنها وقبحها بهذا المعنى لا يعرف الا بالشرع حتى لو امر الله تعالى بالظلم كان حسنا ولو نهى عن العدل كان قبيحا والكرامية والبراهمة ليس او قبحها الا لكونها على وجه مخصوص لاجله يستحق فاعله الذم او المدح الا ان العقل قد لا يستقل بادراك بعضها كحسن الصوم والصلاة والزكوة وقبح صوم يوم العيد فانه لو لم يرد الشرع بها لكن بعد ورود الشرع علمنا اختصاصها بوجه لاجله حسن او قبح وقد لا يستقل في بعض الصور اما بضرورة العقل كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وهو على خمسة اقسام لان الفعل اما حسن او قبيح والحسن ان استوى طرفاه فمباح وان ترجح فعله فان لحق تاركه ذم فواجب والا فمندوب والقبيح ان لحق فاعله ذم فحرام والا فمكروه فالحسن العقلي ما لا يستحق فاعل الفعل الموصوف به الذم والقبح العقلي ما يستحق فاعل الفعل الموصوف به الذم والحسن الشرعي ما يستحق فاعل الفعل الموصوف به المدح وتاركه الذم والوجوب الشرعي ما يستحق فاعل الفعل الموصوف به الثواب وتاركه العقاب نعم الفعل الذي ليس له وصف زائد على حدوثه كفعل النائم والمجنون والساهي والحركة الاضطرارية كالسفل لا يوصف بحسن وقبح ه

واستدلت المعتزلة وغيرهم من العدلية بوجوه احدها انا نعلم بالضرورة حسن اداء الوديعة والعدل وشكر المنعم وقبح الظلم وكفران النعمة بالضرورة الثاني ان كثيرا من العقلاء قد اعترفوا بحسن الاشياء وقبحها وان لم يعترفوا بالشرع كالهند والثالث الصدق والكذب اذا استويا في نظر العاقل مع قطع النظر من عرف او شرع او عادة والف وثناء او ذم حتى لو فرض انه لم يخالط قوما ولا مذهبا وخير بين الصدق والكذب اثر الصدق ه والرابع انه لو كان شرعيا لزم افحام الرسل وقد مر تقريره والكلام عليه والخامس انه لو كان شرعيا لجاز اظهار المعجزة على يد الكاذب قبل الشرع لعدم العلم بقبحه قبل الشرع

والالزم باطل والسادس انه لو كان شرعيا لامتنع الحكم بقبح نسبة الكذب
اليه تعالى وبقبح السلث وانواع الكفر قبل ورود الشرع واللازم باطل لان العقلا
يحكمون بقبحه قبل الشرع والسابع انا لو نعلم بالعقل حسن بعض الاشياء وقبح بعضها
لم نعلمها بالشرع لانا اذا لم نعلم قبح الكذب ثم قال الشارع انه قبيح او نهانا عنه
جوزنا الكذب في خبره ولانا نعلم حينئذ انه حكيم لا يفعل القبيح والثامن ان لو
علمنا الحسن او القبيح لزم حسن الكفر الذي يامر به الكافر وقبح الايمان الذي
نهى عنه واللازم باطل **واجيب** عن الاول بانا لا نسلم ان ما ذكرتم
نعلمه بالضرورة للتفاوت بينه وبين قولنا الكل اعظم من الجزء واختلاف العقلا
فيه ولا يجوز ان يعلمه بالنظر والا لزم خرق الاجماع لان الامة اما قايلون بعدم
العلم واما قايلون بالعلم به بالضرورة ولقايل ان يقول التفاوت لا يمنع الضرورة
فان بعض البديهيات اجلى من بعض وعن الثاني انا لا نسلم انهم اعترفوا بحسن
الاشياء وقبحها بالمعنى الثالث والنزاع فيه وعن الثالث انا لا نسلم الملازمة
والفرض المذكور محال وعن الرابع بما مر من قبل وعن الخامس انا لا نسلم الملازمة
لجواز ان يكون امتناع ظهور المعجزة على يد الكاذب بمدرك اخر وهو التباس
النبي بالمتنبي وفيه نظر لان هذا الالتباس انما لم يجب وعن السادس انه ان اريد
بقبح هذه النسبة التحريم الشرعي فلا نسلم انتفا اللازم لانه يمتنع الحكم بقبحها
بهذا التفسير قبل الشرع ولا نسلم ان العقلا يحكمون بقبح هذه النسبة قبل الشرع
وان اريد به غير التحريم الشرعي فلا نسلم الملازمة لجواز الحكم بالقبح لمخالفة
الطبع والغرض او لانه صفة نقصان وعن السابع انا لا نسلم الملازمة لجواز ان
يعرف صدقه بالمعجزة وعن الثامن انا لا نسلم انتفا اللازم فانا لا نعلم حسن الاشيا
الا بامره بها وقبحها الا بنهيه عنها **واحتجت** الاشاعرة
بوجوه الاول انه لو كان الكذب قبيحا لكونه كذبا لما حسن الكذب اذا كان فيه
خلاص نبي عن القتل وهو ظاهر واللازم باطل لاتفاق لا نسلم الملازمة لجواز
ان يخالفه القبح لمانع سلمناه لكن لا نسلم بطلان اللازم لانه يجب التورية بحيث
يخرج بها عن الكذب لما قيل ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب لانا نجيب

عن الاول

لله

عن الاول بانه لو جاز تخلف الكذب لما نعلم قبحه لكونه ولم يكن قطع بكذب
شيء في العالم لهذا الاحتمال وعن الثاني بانا نفرض الكلام فيما لم يكن التورية
فيه كما اذا قيل طالب النبي ليقتله ارايت فلانا في هذه الساعة في هذا المكان وفي الزمان
الذي هو متصل بالزمان الذي انا سايلك فيه وهل تعرف مكانه الآن فان قلت
نعم طالبك وقتله وان قلت لا كذبت والثاني ان القبح لو كان ذاتيا للكذب
لاجتمع النقيضان اذا قال لاكذبن غدا وكذب غدا لان كذبه قبيح من حيث انه
كذب وحسن من حيث استلزامه صدق الخبر الاول والثالث انه لو كان الحسن
او القبح عقليا لم يكن الباري تعالى مختارا في الحكم لان الافعال مختلفة بالمصالح فيمتنع
حكمه بالمرجوح لانه على خلاف المعقول فيجب ان يحكم بالراجح والرابع قوله تعالى وما
كنا معذبين حتى نبعث رسولا وجه الاستدلال به انه تعالى نفى التعذيب قبل
البعثة وهو على خلاف مذهبهم لاستلزام الحسن والقبح على وجه يقولون بالواجب
والحرام المستلزمين لوجوب الثواب والعقاب عليه تعالى لانه يجب على الله الثواب
على فعل الواجب او الندب والعقاب على فعل المحرم او ترك الواجب والخامس انه تعالى
كلف ابا لهب بالايمان بجميع ما اخبر به ومن جملته انه لا يؤمن به فيكون مكلفا
بالنقيضين وهو قبيح عندهم والسادس انه تعالى علم من الكافر انه لا يؤمن فتكليفه
بالايمان تكليف بما لا يطاق وهو قبيح عندهم والسابع انه لو كان الحسن والقبح
عقليين لزم تقدم المعلول على العلة لان قبح فعل الظلمة حاصل قبل وجود الظلم
فلو كان قبحه معلولا به لزم تقدمه عليه وانه محال والثامن انه لو كان الفعل قبيحا
عقلا لكان قبيحا منه تعالى وهو باطل بالاجماع او من العبد وهو باطل لان فعل
العبد اضطراري لما يجي والتاسع ان المعدوم قد يتصف بالحسن والقبح لان الافعال
قبل دخولها في الوجود يوصف بعضها بالحسن وبعضها بالقبح وحينئذ لا يكون
الحسن والقبح وصفين وجوديين والعاشر انه لو كان الحسن ذاتيا لزم قيام المعنى بالمعنى
لان حسن الفعل زايد على مفهومه والا لزم من تعقل الفعل تعقله وهو ثبوتي لان
نقيضه اللاحسن وهو عدمي لانتفائه للمعدوم به واذا كان موجودا زايدا على الفعل ووصف
الفعل به لزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال **واجابت المعتزلة** عن الاول

بانا لا نسلم الملازمة لجواز ان قبحه من حيث هو كذب وحسنه من حيث فيه خلاص نبي
وهو الجواب عن الثاني وعن الثالث ان وجوب الفعل بالقدرة والداعي لا ينافي الاختيار
وعن الرابع ان الآية مخصوصة بما لم يستقل العقل بادراك حسنه وقبحه ووجوبه وحرمته
بل لا يعلم هذا الا بالشرع وعن الخامس انا لا نسلم ان كلفه بجميع ما اخبر به لانه لم يكلفه
بعدم الايمان به واخباره بانه لا يؤمن لا يدل على انه كلفه بعدم الايمان بل كلفه
بالايمان واخباره بانه لا يؤمن لا يخرجه عن كونه ممكنا وعن السادس انا لا نسلم
انه تعالى اذا علم من الكافر انه لا يؤمن كان تكليفه بالايمان تكليفا بما لا يطاق
لان الايمان من الكافر ممكن لذاته وعلمه بانه لا يؤمن لا يخرجه عن امكانه
وعن السابع انا لا نسلم ان قبح فعل الظلمة حاصل في الخارج قبل وجود الظلم بل في الذهن
والقبح الموجود في الذهن ليس معلولا للظلم الموجود في الخارج وعن الثامن انا
لا نسلم ان فعل العبد اضطراري بالنسبة الى القدرة بل هو بالنسبة اليها والى
الداعي واجب وهو لا ينافي الاختيار وهذا الواجب يفارق الاضطراري الذي
كحركة المرتعش والواقع من السطح الى اسفل وعن التاسع ان المعدوم قد يتصف
بالحسن والقبح الذهنيين لا الخارجيين سلمنا انهما ثبوتيين لكن لم لا يجوز ان
يكونا معلولين للفعل وعن العاشر انا لا نسلم امتناع قيام المعنى بالمعنى كما مر

اعلم ان الاشياء التي تدعي المعتزلة انها حسنة او قبيحة لذاتها كحسن الصدق والعدل
وقبح الكذب والظلم تسميها الفلاسفة آراء محمودة ومشهورة ايضا وليست بضرورية
عندهم فانه لو فرض الانسان انه خلق دفعة تام العقل ولم يسمع ادبا ولم يطع انفعالا
نفسانيا او خلقيا لم يقض في امثال هذه القضايا بشيء بل يتوقف فيه وليس كذلك حكمه
بان الكل اعظم من الجزء فان تلك الاشياء قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة

الفصل الثاني في مسئلتين بعد تسليم الحسن والقبح العقليين

م ا ان شكر المنعم ليس بواجب عقلا عند الاشاعرة خلافا للمعتزلة لانه لو وجب
لوجب لغاية والا كان عبثا وهو قبيح عند الخصم واللازم باطل لان تلك الغاية
لا تعود اليه تعالى لتنزهه عنها ولا الى العبد لانها لا تعود اليه في الدنيا لانه مشقة
ولا حظ للنفس فيه لانه تعب بالنظر والفكر في مصنوعاته وتحرم عن اللذات ولا في

الآخرة

الآخرة لانه لا مجال للعقل فيها لا يقال تعود تلك الغاية الى العبد وهي الامن من
احتمال العقاب في ترك الشكر على ما انعم الله من النعم وهذا خطر بال كل عاقل
لانا نمنع خطوره ببال اكثر العقلاء سلمناه لكنه معارض باحتمال العقاب على شكره تعالى
اما لانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه واما لانه كالاستهزاء به تعالى لمن شكر
ملكا على لقمة اعطاه **ب** ان الافعال التي يحكم العقل فيها عند المعتزلة بحسن
وقبح فعلى ثلث مذاهب عندهم احدها القول بحظرها لانه ملك الغير فلا يجوز التصرف
فيه كالشاهد وهو ضعيف لانه مبني على السمع ولا سمع سلمناه لكن انما لا يجوز
التصرف بغير الاذن في ملك من يلحقه ضرر بالتصرف في ملكه سلمنا عدم جواز التصرف
في ملك الغير مطلقا سواء لحق المالك ضررا او لم يلحقه لاحتمال ان يتضرر المتصرف
في الآجل لكنه معارض بضرر العاجل لو لم يتصرف فيه ودفع الضرر العاجل اولى من
دفع الضرر الآجل وثانيها القول باباحتها لانه تعالى خلق المنتفع به من المطعومات
والمشروبات وخلق العباد المنتفعين به واعطاهم الذوق وقدرهم للانتفاع به وعرفهم
بالادلة النافع والضار فالحكمة تقتضي الاباحة كما اذا قدم شخص طعاما بين يدي انسان
على هذه الصفة وقيل فيه نظر لجواز ان الله عز وجل لم يخلقه للانتفاع ليصبر عليه
فيثاب عليه وثالثها التوقف لعدم العلم بالحظر والاباحة ٥

الفصل الثالث في افعاله تعالى

وفيه اربعة عشر مسئلة ٥

م ا انه تعالى لا يفعل لغرض عند الاشاعرة والفلاسفة خلافا للمعتزلة اما اولا فلانه
لو فعل فعلا لغرض فان كان ذلك الغرض قديما لزم قدم فعله تعالى وهو محال
وان كان حادثا فان كان فعله كان الكلام فيه كالكلام في الاول وتسلسل وان كان
فعل غيره فهو محال لانه لا حادث الا بقدرته تعالى لما يجيء واما ثانيا فلانه لو فعل
لغرض لكان ذلك الغرض جذب نفع او دفع ضرر وهو لا يعود اليه تعالى لعدم احتيا جه
ولا الى العبد لانه ان كان عوده الى العبد اولى بالنسبة اليه تعالى كان محتاجا اليه وان
لم يكن اولى بالنسبة اليه لم يكن غرضا له وهذا ظاهر واما ثالثا فلانه لو فعله لغرض فان
امكن تحصيله ذلك الغرض بدون هذا الفعل كان ذلك الفعل عبثا وان لم يمكن كان

ذلك العوض مشروطاً بتلك الوسيلة اى ذلك الفعل وهو باطل لان اكثر المقاصد
انما حصل بعد انقضاء تلك الوسايل وحصوله مع عدمه مع كونه مشروطاً به
وفيه نظر واما ثانيا فلان تعليل فعله بالغرض مبنى على الحسن والقبح العقليين وقد
مر بطلانهما واحتج الخصم اما اولا فبان الفعل بدون الغرض عبث وقبح ذلك معلوم
بالضرورة واما ثانيا فلان تخصيص بعض الافعال دون بعض ببعض الاحكام
دون بعض لو لم يكن لغرض لكان ترجيحا بلا مرجح **والجواب عن الاول**
بانه مر بطلان القبح العقلي وعن الثاني بالتزام الترجيح بغير مرجح اعلم ان الفلاسفة
ينفون عنه تعالى الغرض والارادة فكان لقايل ان يقول اذا لم يكن له غرض فمن
اين هذا الترتيب والنظام في العالم واجابوا عنه بان هذا الترتيب والنظام وقع
بسبب علمه تعالى بما فيه المصلحة فعله باعتبار انه مبدأ للموجودات قدرته وباعتبار عنايته
بالكل ارادة **ش** الاجماع منعقد على انه تعالى لا يفعل القبيح اما عند الاشاعرة
فلان القبح لا يعلم الا بالشرع واما عند المعتزلة فلانه عالم بقبح القبيح وبانه غني عنه
لانه عالم بجميع المعلومات وكل من هو كذلك يستحيل منه فعل القبيح بالضرورة
ولان القادر لا يفعل شيئا الا لداع يدعوه اليه والداعي اليه اما داعي الشهوة او
داعي الجهل او داعي الحكمة ودليل الحصر ان فاعل القبيح اما عالم بقبح القبيح وغناه او غير
عالم به والثاني هو العالم الداعي الجهل والاول اما يفعله لنفع يعود اليه وهو الفاعل
الداعي الشهوة او لنفع يعود الى غيره وهو الفاعل لداعي الحكمة لان ترك الواجب قبيح
والكل مبني على الحسن والقبح العقليين **ح** لا يجب عليه عند الاشاعرة والمراد
بهذا الوجوب كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم لان الحكم لا يثبت الا بالشرع
والشارع فلا يجب عليه تعالى شيء وقال ـــــ اكثر المعتزلة يجب عليه العوض
والثواب والعقاب واللطف والعوض منفعة غير دايمة وغير خالية عن الشوايب
وغير مقرونة بالتعظيم والاجلال وهو غير مختص بالانسان والطاعات فانه يكون
للبهايم والصبيان بسبب الالام التي وصلت اليهما في الدنيا والثواب منفعة دايمة خالية
عن الشوايب مقرونة بالاستحقاق مع التعظيم والاجلال والعقاب مضرة
خالية عن الشوايب مقرونة بالاستحقاق اما دوام المنفعة التي هي الثواب فلما يجيء واما

كونها خالية عن الشوايب اى شوايب الضرر فلان رغبة المكلف بتكليف
المشاق الى هذا الثواب فيكون حاله مباينة لحال التكليف ولانه لا يحسن في الحكمة
الترغيب الى مثل حالة التكليف لانه منفعة مشوبة بالمضرة لا يوجد مثلها في
دار التكليف بحيث خلوه عن الشوايب ولان التفضل بمنافع خالية عن الشوايب حسن
في العقل فلو لم يكن الثواب كذلك كان التفضل احسن منه وذلك يبطل حسن التكليف
واما دوام المضرة التي هي العقاب فلما يجيء واما كونها خالية عن الشوايب فلانها شرعت
زجرا للمكلف عن الملاذ الحاضرة فلا بد من ان تباين مضار الدنيا ولاسيما الا الخلوص
عن الشوايب ولانها كلما خالية عن الشوايب بحسب المكلف عن العصيان اكثر واما
كون الثواب يستحق على جهة التعظيم فلا يستحق بالفعل الشاق او الترك الشاق وذلك
مما يستحق به التعظيم واما استحقاق العقاب على جهة الاهانة والاستخفاف فلان
المقتضي للثواب والعقاب واحد وهو فعل القبيح وترك الواجب واللطف كل شيء يقرب
العبد من الطاعة ويبعده من المعصية كبعثة الانبياء ونصب الادلة وانما وجب
العوض والثواب والعقاب لانه تعالى وعدهم والوفا بما وعد واجب والا لزم عليه
الكذب وهو محال بناء على قبح الكذب العقلي والعوض المستحق على الظالم يجب
استيفاؤه تعالى للمظلوم لانه تعالى قادر عليه مع انه حسن فلو لم يستوف لا يستحق الذم
قياسا على الشاهد قال ـــــ ابو هاشم وابو القسم الكعبي يجوز ان يمكن الله الظالم
من الظلم وان لم يكن له عوض في الحال ويجوز خروجه من الدنيا من غير تحصيل
عوض عند الكعبي وعند ابي هاشم يجب العوض في الحال عند الشريف المرتضى
وقال ـــــ الكعبي يجوز له تعالى ان يتفضل عليه بالعوض بحسب التمكين وقال
ابو هاشم التفضل ليس بواجب والانصاف واجب وانما وجب عليه تعالى اللطف
لانه يفيد ترجيح الداعية بحيث لا ينتهي الى حد الالجاء والداعية الواصلة الى ذلك
الحد ممكنة فالله تعالى قادر عليها وفيها زيادة احسان الى غيره وليس فيها مضرة
وفعلها وتركها مستويان بالنسبة اليه فوجب ان يفعلها ثم ان اللطايف ان كان
فعله تعالى كان واجبا عليه ان يفعله كما مر وان كان من فعل المكلف وجب عليه
تعالى ان يعرفه وان كان فعل غيرهما لم يجز منه تعالى ان يكلفه بما يتوقف عليه الا اذا

علم ان ذلك الغير يفعله لا محالة **اعلم** ان الكل مبني على الحسن والقبح العقليين
ثم ان معتزلة بغداد اوجبوا الاصلح وهو الاحسان مع انتفاء المفاسد ومنعه
معتزلة البصرة الاولين ان الداعي موجود والصارف مفقود لان جهة الاحسان
جهة داعي وانتفاء المفاسد هو انتفاء الصارف والتقدير انهما حاصلان ومتى كان كذلك
يجب **واجاب عنه** معتزلة البصرة بان الداعي المذكور داعي
احسان وهو لا يجب وجود الفعل يعني ان الاصلح ليس له جهة وجوب وان كان
يجب اذا حصل الداعي والقدرة وانتفى الصارف واحتج اهل البصرة بانه لو وجب
الاصلح وجب علينا النوافل لانها اصلح وهو ضعيف لان الاصلح له وجه وجوب
بل انما يجب بالداعي وانتفاء الصارف وكفى بان يقول لو وجب عليه تعالى ان يخلق
الناس معصومين عن الخطاء والزلل او يجعل في كل محلة او بلد نبيا يردعهم عن المعاصي
ويحملهم على الطاعات فانه اصلح لهم وليس له تعالى فيه مشقة **واحتج**
الاشاعرة اما اولا فلانه لو وجب اللطف لوجب ان يفعل في المكلفين الالطاف
ما يقع معه الايمان والطاعة وذلك يقتضي عدم الكفر والعصيان في العالم
واما ثانيا فلان اللطف ان لم يتضمن رجحانا مانعا من النقيض فلا فايدة فيه وان اقتضاه
وصل الى حد الايجاد واما ثالثا فلان ابا لهب لم ينفعه الايمان فذلك ان كان لعدم اللطف
في حقه كان منه تعالى اخلالا بالواجب وان كان مع اللطف في حقه فذلك باطل
لان اللطف هو الذي يحصل معه الطاعة واما رابعا فلان الحاكم هو الله تعالى
ولا حاكم فوقه فلا يجب عليه شي **واجابت المعتزلة** عن الاول بانا لا
نسلم الملازمة لان اللطف ليس موجبا بل مقربا للطاعة بلا ايجاب فان كان للعبد ما يلا
الى الدين كان ذلك الفعل لطفا له وان كان غير ذلك لم يكن لطفا له ولذلك
اختلفت الطاعات في حق العباد وللقايل ان يقول عدم ميل البعض الى الدين ليس الا منه
تعالى لانه خلقه كذلك وعن الثاني انا لا نسلم انه لم يتضمن رجحانا مانعا من النقيض
فلا فايدة فيه لجواز ان يترجح الفعل به ولم يصل الى حد الوجوب ففيه فايدة ما وعن
الثالث بما اجبنا به عن الاول وعن الرابع انا لا نريد بالوجوب الشرعي بل كون الفاعل
بحيث يتعلق المدح بفعله والذم بتركه **د** التكليف طلب من تجب طاعته ما فيه

مشقة ابتدا بشرط الاعلام احترز بقولنا ابتدا عن مثل طلب الوالد مثلا من الولد
الصلوة فانه ليس تكليفا لانه ليس ابتداء وهو حسن منه تعالى لان التكليف منه
تعالى وكل ما هو منه تعالى فهو حسن ووجهه التعريض للثواب الذي لا يحسن الابتدا
به لانه يتضمن التعظيم والاجلال والابتدا به قبيح لا يقال لا نسلم ان التفضل بالتعظيم
قبيح فمن يستحيل عليه النفع والضرر سلمناه لكن الثواب لا يتوقف على الافعال الشاقة
فان التلفظ بكلمة الشهادة اسهل من مشقة الجهاد مع ان النفع المستحق بالكلمة اعظم من ان
ان نقول يدل على قبح التكليف اما اولا فبانه النفع اعني الثواب والضرر بسبب الخروج
عن العهدة ويعدم التكليف يندفع الضرر ويفوت النفع فيكون التكليف قبيحا
لان جلب النفع ليس بضروري فهو اكد واما ثانيا فلان جميع الكائنات تتبع خلقه
وارادته لما يجي فيكون التكليف قبيحا واما ثالثا فلان الشي اذا كان معلوما وجوده فهو
واجب وان كان معدوما فهو ممتنع التكليف بهما واما رابعا فلان داعي
الفعل والترك ان استويا فلا ترجيح فلا امكان وان وجب احد الطرفين فلا تكليف
بالواجب والممتنع واما خامسا فلان التكليف حال الفعل تحصيل الحاصل وقبله لا قدرة
لامتناع بقايها واما سادسا فلان التكليف بلا فايدة محال فتلك الفايدة لا تعود اليه
تعالى لتعاليه عنها ولا الى المكلف لانها لا تعود اليه في الحال لان وصولها اليه
من غير التكليف ممكن واما سابعا فلان فايدة التكليف بمنزلة اجرة الاجير
فلا يحسن منه فعلها بغير رضى المكلف **واجيب** عن المنع بان التعظيم من غير
ثبوت الاستحقاق قبيح عقلا لا سوا صدر ممن يجوز عليه الضرر والنفع او لا يجوز عليه واما
ثواب الجهاد فاعظم من ثواب الكلمة لانه لا يستحق الثواب بمجرد الجهاد بل لا بد معه من
الكلمة فاذن موجب الاستحقاق في الجهاد مجموعهما ولا شك ان ثواب المجموع اكثر
من ثواب الكلمة فقط وعن الاول بان الضرر الحاصل بالتكليف قليل جدا والنفع الحاصل
اعظم من تعب التكليف بكثير وحينئذ لا يكون التكليف قبيحا وعن الثاني
انا لا نسلم ان جميع الكائنات واقع بخلقه وارادته على ما يجي وعن الثالث ان العلم بالوقوع
او اللاوقوع تابع لهما فلا يكون سببا لهما سلمناه لكن هذا الوجوب والامتناع لا ينافي التكليف
لانهما من غير ذات الواجب والممتنع بالغير وعن الخامس انا لا نسلم انه لا تكليف حال الفعل

وان القدرة ممتنعة البقاء وعن السادس انا لا نسلم ان وصولها اليه من غير التكليف ممكن لما ذكرنا من انه لا يحسن التعظيم ابتداء وعن السابع ان الاجرة حقيرة بالنسبة الى الثواب المقارن للتعظيم فيتوقف الاجرة على الرضى دون الثواب اعلم ان الادلة المذكورة مبنية على الحسن والقبح ه التكليف عند المعتزلة واجب خلافا للاشاعرة لئلا يلزم الاغراء من الله تعالى العبد بالقبيح لانه تعالى خلق المكلف وجعل له ميلا الى القبيح ونفورا عن الحسن فلو لم يقرر في عقله وجوب الواجب وقبح القبيح لزم الاغراء واورد عليه الاشاعرة اما اولا فلانه مبني على الحسن فلو لم يقرر في عقله وجوب الواجب وقبح القبيح لزم الاغرا واوردت عليه الاشاعرة اما اولا فلانه مبني على الحسن والقبح واما ثانيا فلانا لا نسلم الاغراء ان لم يكلف لان كل عاقل يعلم ان العقلاء يمدحون على فعل الحسن ويذمون على فعل القبيح وهذا العلم يبعث المكلف على فعل الواجب وترك القبيح فلان التكليف ان توقف على العلم بالقبيح والواجب لزم الدور لان العلم بهما يتوقف على التكليف وان لم يتوقف لزم تكليف غير العاقل لان العلم بهما من جملة كمال العقل واجيب عن الاول بانه مقدم البحث عن الحسن والقبح وعن الثاني ان العقلاء يستحقون الذم ويستحقون المدح في قصدهم واوطارهم فلهذا لا يبعث من معاد اخر وهو التكليف وعن الثالث انا لا نسلم ان العلم بهما من جملة كمال العقل لان العلم بهما لا يحصل الا بالشرع و المكلف به علم او ظن او عمل اما العلم فهو اما عقلي محض كاثبات الصانع وحدوث العالم او سمعي محض كالعلم بوجوب الواجبات السمعية او عقلي وسمعي كالعلم بالتوحيد واما الظن فلانه لا يكون الا سمعيا محضا كالظن بجهة القبلة عند الاشتباه واما العمل فهو اما عقلي كرد الوديعة او سمعي كالصلاة ز اذا علم الحكيم انه اذا كلف المكلف باحد الفعلين المتضادين الطاعة واذا كلفه بالاخر عصاه وقدر استحقاق الثواب فيهما واحد ذهب جمهور المعتزلة الى انه لا يحسن منه التكليف بما علم فيه العصيان لان غرضه من التكليف هو التعريض بذلك القدر من الثواب وهو عالم بانه لا يحصل الا باحدهما فيقطعه لو كلفه بما لا يحصل به ذلك القدر كان نقضا لغرضه وبني على هذا مسائل ا تبقية الكافر المعلوم منه الايمان واستحقاق الثواب في الاستقبال

واجب عند ابي علي خلافا لابي هاشم ولابي علي ان تبقيته لطف فيجب ولابي هاشم ان التبقية تمكين لا لطف فيحسن ان لا يفعل ب ان تبقية المؤمن المعلوم منه الكفر في الاستقبال حسنة عندهما لان تكليفه في المستقبل تعريض للثواب الزائد فيكون كتكليف معلوم الكفر ابتداء وللفارق ان يقول التكليف المبتدا لم يحصل منه الغرض الذي هو التعريض فكان حسنا بخلاف هذا ج ان المؤمن الفاسق المستحق للعقاب اذا علم تعالى انه لا يتوب يحسن تبقيته وتكليفه عند قوم لانه لا يخرج بفسقه عن استحقاق الثواب اما اذا علم من المؤمن انه يفسق ويتوب بعد فسقه فتبقيته حسنة بالاجماع واما اذا علم انه يموت على فسقه فقال محمود الملاحمي لا يجوز تبقيته د الالم حسن وقبيح فالقبيح ما يصدر عنا والعوض علينا والحسن ما يصدر عنا اما على وجه الاباحة كالذبح للاكل واما على وجه الندب كالذبح للاضحية واما على وجه الوجوب كذبح المنذور والعوض عليه تعالى في هذه الصور وقد يقع الالم منه تعالى اما بجهة الاستحقاق كالعقاب او على جهة الابتلاء كالالام الدنيا التي بلا استحقاق واختلف الناس فقالت الثنوية بقبح جميع الالام والمجبرة بحسن جميعها وفصل قوم فقالت التناسخية انما يحسن الالم المستحق وما عداه قبيح وقال اهل العدل يحسن منه تعالى فعل الالم وفعل الالم المبتدا اذا كان فيه مصلحة للمتالم او لغيره بشرط عوض زائد على الالم بحيث لو اظهر العوض لاختاره المتالم اما حسنه فظاهر واما قبح ما عداه فلانه ضرر خال عن النفع وذهب ابو علي الى ان الالم لا يقبح الا لكونه ظلما فقط وشرط بعضهم في قبح الظلم علم الظالم بكونه ظلما او تمكنه من الاحتراز عنه وقال القاضي ابو بكر لا شك في قبح الظلم ممن ذكرناه الا انه لا يستحق به الذم لان استحقاق الذم مشروط بتمكن الفاعل من الاحتراز عنه لكونه ظلما وقال ابو هاشم قد يقبح الالم لكونه عبثا كمن يستاجر شخصا ليمسح ماء ثم يعلمه فيها من غير غرض فالظلم منتف هاهنا لوجود العوض والقبح حاصل لوجود العبث وقال ابو علي علة القبح هاهنا الظلم لان المستاجر ظلم نفسه من حيث ادخلها عليها وظلم المؤجر من حيث منعه من منافعه ونقل عن ابي هاشم ان الالم قبيح لكونه ضررا فاذا حصل منه نفع او دفع ضرر خرج من كونه قبيحا فان العاقل اذا باع ثوبه بثمن المثل لم يقل انه اضر بنفسه والمعاقب ليس بمتضرر لالتذاذه في الدنيا وورد عليه التاجر الذي يتحمل المشاق

لرجا النفع ولا برنح فان الالم اعني المشقة حاصل مع انه لم يحصل نفع ولا دفع ضرر
فان قيل السرور مقابل للالم والمشقة فيكون في مقابل نفع **قلنا**
يجب ان يعتبر قدر السرور فان كان زائدا على قدر المشقة كان حسنا والا لم يكن
حسنا **ط** الالم الذي يصدر عنه تعالى حسن لما تقدم لكن وجه حسنه في
غير المكلف كونه لطفا للمكلف مع العوض الزائد لا وجه استحقاق الصبي للالم
ويمكن ان يقال انه حسن لدفع الضرر عنه لان الضرر المدفوع ان كان من فعله
تعالى كالالم حيث ان لا يفعله وان كان من فعل غيره فهو قادر على منع الظالم من الظلم
فان قيل لم لا يجوز ان يصير لطفا للظالم فقط فيمتنع عن ظلمه بايلام الطفل
قلنا لانه لا يحسن ضرر الطفل لنفع الغير فقط فان استحق العقاب حسن
ان يؤلمه بعقابه كمن قتل الكافر ومنع منه قاضي القضاة المرتضى محنه في حقه لا عقوبة
ولا يحسن ان يؤلمه لدفع الضرر عنه كما ذكرناه وقال بعضهم لا يجوز ان يؤلمه
لدفع الضرر عنه ليسقط بعض عقابه لان عقابه المستحق لا يصير مستوفى بتعجيل ذلك
القدر فلو اراد سقوط الباقي لاسقطه بالعفو فاما اذا قصد ان يسقط ذلك
من دون عفو بل بتعجيل ذلك البعض لم يصح لانه يقصد الى ان يسقط ما سقوطه متصل به
من دون ان يكون منفصلا وهو قصد فاسد وان لم يكن المكلف مستحقا للعقاب
لم يحسن منه تعالى الايلام الا النفع وذلك النفع وقد يكون عوضا وقد يكون
لطفا للمتالم وقد يكون عوضا ولطفا وقال ابو علي الالم القادر عنه تعالى اذا
لم يكن عقابا كان حسنا للعوض فقط سواء كان لطفا او لم يكن وقال ابو هاشم جهة
حسنه العوض وكونه لطفا اما للمتالم او لغيره وقال بعضهم كونه لطفا كاف في الحسن
ان كان للمتالم واستدل ابو هاشم بان النفع ممكن من دون الالم متوسطا عبثا عبث
وقال ابو علي النفع المستحق مغاير للنفع المتفضل به والاول مزية تحسن للالم
لتلك المزية ه **ي** لو كان في مقدوراته تعالى وجود لذة تقوم مقام الالم
في كونها لطفا للمكلفين هل يحسن منه فعل الالم بدل تلك اللذة فذهب ابو هاشم
الى جوازه لان الالم لكونه لطفا ويعوض يخرج عن كونه ظلما وعبثا ويصير كالمنفعة
فيجري الحكم وذهب بعض المشايخ الى منعه لان الالم انما يحسن للطف والعوض اذا لم

يكن لهما طريق سواه اما اذا كان طريق غير مؤد الى ضرر وتحصل للطف فيقين ولم
يحسن الالم **يا** اختلفوا في الالم الصادر عن غير العاقل فذهب بعضهم الى ان العوض
عليه تعالى لانه مكنه وجعل فيه ميلا الى ذلك مع انه كان يمكنه ان لم يجعل فيه ميلا
او يجعل له عقلا يمنعه عن ذلك وزاجرا يزجره فيكون العوض عليه قطعا وذهب من لا
تحصيل له الى ان العوض على المؤلم وذهب اخرون الى انه لا عوض على ذلك وقاضي القضاة
الى ان العوض على المؤلم الا ان يلجئه الله تعالى الى الايلام بالجوع ونحوه فالعوض حينئذ عليه
تعالى لانه تعالى لم يبعث السباع على المضار ولا الجاها اليه بل مكنها بمجرد التمكين لا يجب
العوض عليه تعالى ولهذا لا يجب علينا العوض فامكنا الغير بقتل انسان بدفع السيف اليه
فقتله **يب** قال ابو علي بدوام العوض المستحق عليه تعالى لانه لو انقطع
العوض حصل الغم بالانقطاع فيحصل الالم فيجب العوض ولانه لو استحق العوض
منقطعا لامكن ايصاله دفعة واحدة لكنه لا يجوز لان المؤلم لا يختار لاجل هذا
العوض الالم وقال ابو هاشم بانقطاعه لانه قد يستحسن الالم بعوض
زائد على الالم وان كان منقطعا **يج** في الاجل الاجل الوقت والوقت هو الحادث
الذي جعل علما لحدوث غيره فيه واجل الحيوان هو الوقت الذي علم الله عز وجل انه يعدم فيه
واختلفوا فيمن قتل فقال ابو الهذيل انه لو لم يقتل كان يموت قطعا وهو مذهب المجبرة
وقال معتزلة بغداد انه كان يعيش قطعا وقال معتزلة البصرة بجواز
الامرين واستدل ابو الهذيل انه لو جاز ان يعيش كان القاتل قطع عليه اجله يعني قتله
قبل الوقت الذي علم الله انه يموت فيه والثاني باطل لامتناع وقوع ما علم الله تعالى وقوعه
وفيه نظر لانه انما يلزم قطع اجله ان لو علم الله تعالى حيوته في ذلك الوقت اما اذا علم
موته بالقتل لم يكن قاطعا لاجله ه **فان قيل** انه قتله قبل الوقت
الذي علم الله تعالى انه يعيش اليه وذلك الوقت هو الاجل **قلنا** انه اجل تقديري
لا مطلقا بل على تقدير عدم القتل واحتج القاطع بالحيوة لما اولا فبان جماعة كثيرة
في وقت واحد علم بالعادة عدم موتهم في وقت واحد ولانه لو لزم موته في ذلك الوقت
على تقدير عدم القتل لم يكن القاتل ظالما لانه حصل ما لا بد من حصوله واللازم باطل واما
ثانيا فلانه لو لزم الموت كان محسنا بذبح الشاة الى مالكها فلا يلزم الغرامة بذبحها لمالكها

وأجيب عن الاول بانا لا نسلم انه علم بالعادة موتهم في وقت واحد فان العادة
تحكم بموت جماعة في وقت واحد بسبب كالحرق والغرق والهدم ولانه يمتنع اجتماع
اسباب موتهم في وقت واحد لولا القتل ولانا نجوز الحيوة والموت عليهم لولا القتل فلا
يتوجه علينا وعن الثاني والثالث بانه يلزم منهما ان لا يلزم موته ولا يلزم منه لزوم
حيوته لجواز ان لا يلزم شي منهما ولان الظلم حاصل لانه لو مات من قبله تعالى لحصل للميت
اعواض كثيرة واما اذا قتل فلا يزيد العوض على الالم واحتج مجوز الحيوة والموت
بقوله تعالى ولكم في القصاص حيوة ووجه الاستدلال به انه لو لم تجز الحيوة والموت
لولا القتل لم يصدق قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة **فان قيل**
منتفاة حيوة المقتول قطعا لولا قتله **قلنا** لا نسلم ذلك لانه ثبت في القصاص
حيوة منكرة لا الحياة العامة **بحث** فيما يتعلق بالرزق والسعر عند الاعدلية ما
صح الانتفاع به ولم يكن لاحد منع الانتفاع به وعند المجبرة ما اكل فالحرام عند
المجبرة رزق وعند العدلية ليس برزق **واحتج** العدلية بقوله وانفقوا
مما رزقناكم امر بانفاق الرزق ولم يامر بانفاق الحرام بل نهى عنه فالحرام ليس برزق
وهو ضعيف لانه امر بانفاق بعض الرزق لان من في مما للتبعيض ولجواز تخصيص العام
منعت الصوفية عن طلب الرزق لانه اختلط الحلال بالحرام بحيث لم يتميز احدهما عن الاخر
فيجب الاجتناب ولانه تعالى امر بالتوكل وهو ينافي الطلب وهو ضعيف لان المكلف
اذا عرف الشي المعين اختلط فيه الحرام والحلال يجب عليه اجتنابه اما اذا لم يعرف فلا
والتوكل لا ينافي الطلب وهو ضعيف لان المكلف اذا عرف الشي المعين اختلط
فيه الحلال والحرام يجب عليه اجتنابه اما اذا لم يعرف فلا والتوكل لا ينافي الطلب
والسعر قدر ما يباع به الاشيا والسعر رخص وغلا وكل واحد منهما يحصل من
قبله تعالى او قد يحصل من قبل العباد **خاتمة** اذا علم الله انه اذا اعطى زيدا
مالا انتفع به ولم يترتب عليه مفسدة ولا مضرة ولا وجه قبح اوجب معتزلة بغداد وابو
القسم الكعبي الاعطا ومنع معتزلة البصرة واحتج الاولون بان الداعي موجود والصارف
مفقود لان جهة الاحسان جهة داع وانتفا المفاسد هو انتفا الصارف وهما
حاصلان بالغرض واعترض عليه البصريون بان الاصلح ليس له جهة وجوب وان وجب

وا

وجب اذا حصل الداعي وانتفى الصارف لانه لو وجب الاصلح لوجب علينا
فعل النوافل لانها اصلح وانفع وهو ضعيف لان الاصلح ليس بواجب اذا انضم اليه
الداعي او فيما هنا داعي لوجود المشقة بخلاف الاحسان منه تعالى فانه لا مشقة له
فيه ويدعوه الداعي وينتفي الصارف واحتج البصريون بانه لو وجب ذلك لوجب
اعطاء الزايد على ذلك المال اذا كان مساويا للاول في المصلحة وكذا الكلام في الزايد
وهلم جرا فيجب وجود ما لا نهاية له من المال وهو محال واعترض عليه البغداديون بان الاصلح
وان لم يكن واجبا الا انه حسن اتفاقا وجاز فعله فيجوز اعطا ما لا نهاية له فيجوز وجود
ما لا نهاية له **واجاب** القاضي ابو بكر بالفرق بين الوجود والجواز
بان الجواز لا يستلزم الفعل والجواز الزام البغداديين غير وارد لان جواز وجود ما
لا نهاية له محال وكذا ايجاده

الفصل الرابع في خلق الاعمال

اختلف العقلاء في الافعال الصادرة عن الانسان وساير الحيوان فذهب اكثر
العقلاء الى انه فاعل لها ثم ادعى ابو الحسين البصري وجماعة انه ضروري وذهب
طايفة من المعتزلة وبعض الامامية والزيدية الى ان العلم به كسبي وجهم بن
صفوان الى انه لا فاعل الا الله تعالى والاشاعرة والنجارية الى ان المحدث هو الله تعالى
والعبد مكتسب ثم اختلف القايلون بالكسب في تفسيره فقال ابو الحسن
الاشعري معناه انه تعالى اجرى عادته بان العبد متى اختار الطاعة خلقها فيه وخلق القدرة
والعبد متمكن من اختيار الطاعة والمعصية وان كانت قدرته عنده لا اثر لها في الايجاد
وقال اصحابه معنى الكسب ان القدرة الحادثة التي للعبد لها اثر في الفعل وذلك
الاثر غير الاحداث وزايد عليه ثم اختلفوا فقال بعضهم ان ذلك الاثر هو كون الفعل
طاعة او معصية او سفها او عبثا وغير ذلك من الصفات وبها يستحق المدح او الذم
لا انه كالموجد للافعال وان لم يكن موجدا وهذا القدر يكفي في الامر والنهي وقال
بعضهم ان ذلك الاثر غير معلوم وذهب ابو اسحق الاسفراييني الى ان الفعل يقع بقدرته
تعالى وبقدرة العبد لان لقدرته تعالى تاثيرا في وجود جميع الممكنات ولقدرة العبد ايضا
تاثيرا ما في فعله والا امتنع الامر والنهي منه تعالى فلا يكون كل واحد منهما مستقلا
في فعل العبد بل مجموعهما مع الارادة وذهبت الفلاسفة الى ان الله تعالى خلق القدرة

والارادة في العبد وهما يوجبان الفعل وهما مختار ابي الحسين البصري وامام الحرمين
واحتج القائلون بان العبد فاعل للفعل بوجوه الاول ان كل عاقل يعلم بالضرورة
حسن المدح على الاحسان وقبح الذم عليه وحسن الذم على الاساءة ويعلم بالضرورة قبح الذم
لمن كان طويلا او قصيرا او اسود لاجل طوله او قصره او سواده وقبح المدح بان السماء
فوق الارض تحته فلولا العلم الضروري بان الاول فعلنا والثاني غير فعلنا لم يكن
الامر كذلك والثاني ان كل واحد اذا اراد ان يفعل شيء يستدعي الفعل منه بكل لطف
ويحتال في ذلك بكل حيله ويعده ويتوعده على تركه فلولا العلم الضروري بانه فعله
لم يكن الامر كذلك الثالث انه لو لم يعلم فاعله لفعله لم يومر بشي ولم ينه عنه وهو ظاهر
لكن الانبيا عليهم السلام اتفقوا على انه تعالى امر العباد ببعض الاشياء ونهاهم عن بعضها
والثالث ان افعالنا مترتب على دواعينا وسعي باستعداد دواعينا فلو لم يكن افعالنا لم يكن الامر كذلك
الرابع ان افعالنا لو كانت مخلوقة له تعالى لم يبق فرق بين حركتنا وحركة الجماد مع ان البديهة
حاكمة بالفرق ه والخامس انه تعالى لو كان خالقا لافعالنا كان خالقا لكفرنا
وظلمنا ولو كان كذلك كان ضرورة تعالى عن العبيد اكثر من ضرر الشيطان
عليهم لانه تعالى لجبرهم الى القبائح حينئذ والشيطان لا يلجيهم اليها بل يدعوهم اليها لقوله
تعالى وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي ولان الشيطان من
فعله تعالى ه والسادس انه لو كان خالقا لها لزم ان يكون ظالما لانه يخلق فينا الافعال
ثم يعذبنا عليها والسابع ان العبد لو لم يكن فاعلا لافعاله لم يستحق الثواب والعقاب
ولو لم يستحقهما لجاز تعذيب الانبياء واثابة الكفار ولو جاز ذلك لكان تعالى اسفه
السفهاء وتعالى عن ذلك والثامن انه تعالى لو كان فاعلا لهذه المعاصي في العبيد
لكان فاعلا للقبيح لكان اما جاهلا به او محتاجا اليه لما مر وهو محال
والتاسع انه تعالى اضاف الفعل الى العبد لقوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب
بايديهم ان يتبعون الا الظن ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى
يغيروا ما بانفسهم بل سولت لكم انفسكم امرا فطوعت له نفسه قتل اخيه من
يعمل سوءا يجز به كل امرء بما كسب رهين ما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم
فاستجبتم لي العاشر انه تعالى مدح المومن على ايمانه وذم الكافر على كفره ووعد

بالثواب

بالثواب على الطاعة وتوعد بالعقاب على المعصية لقوله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت
اليوم تجزون ما كنتم تعملون وابرهيم الذي وفى ولا تزر وازرة وزر اخرى لتجزى
كل نفس بما تسعى هل جزاء الاحسان الا الاحسان من جاء بالحسنة فله عشر امثالها
ومن اعرض عن ذكري اولئك الذين اشتروا الحيوة الدنيا بالاخرة ان الذين كفروا بعد
ايمانهم ثم ازدادوا كفرا ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره فلو كان هذه افعاله تعالى
لم يكن الامر كذلك الحادي عشر انه تعالى نزه نفسه عن افعال المخلوقين من
الظلم كقوله ان الله لا يظلم مثقال ذرة وما ربك بظلام للعبيد وما ظلمناهم ولكن
كانوا هم الظالمين لا ظلم اليوم ولا يظلمون فتيلا ونسب الكفر والمعاصي الى العباد لقوله
عز وجل كيف تكفرون بالله وما ذا عليهم لو امنوا ما منعك ان تسجد لم تلبسون الحق بالباطل
لم تصدون عن سبيل الله ومن المعلوم قطعا انه يستحيل ان يخلق الكفر في الكافر
والعصيان في العاصي ثم يوبخه عليه والثاني عشر انه تعالى انه خير العباد في الفعل
وتركه كقوله تعالى فمن شاء فليومن ومن شاء فليكفر فمن شاء اتخذ الى ربه مابا والثالث
عشر انه تعالى امر عباده بالمسارعة الى فعل الطاعات وامرهم بالطاعات كقوله
عز وجل وسارعوا الى مغفرة من ربكم ولقوله تعالى اركعوا واسجدوا **فان قيل**
هذه الايات معارضة بالايات الدالة على جميع الافعال بقضايه وقدره لقوله
تعالى خالق كل شي ختم الله على قلوبهم ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا
والله خلقكم وما تعملون فعال لما يريد وهو يريد الايمان فيكون فاعلا له واذا كان
فاعلا للايمان كان فاعلا للكفر لانه قايل بالفرق قالت المعتزلة يجب تاويل هذه
الايات جمعا بين دليلنا وبين دليلكم اعني هذه الايات وقال ابو الهذيل ان الله
تعالى انزل القران ليكون حجة على الكفار لا لهم ولو كان المراد بهذه الايات
اضافة الكفر اليه تعالى لزم الحام الكفار الرسول عليه الصلاة والسلام بان يقولوا له
كيف تامرنا بالايمان والله تعالى قد خلق فينا الكفر **واحتج الاشاعرة**
على ان قدرة العبد ليست بموثرة بوجوه احدها ان العبد الفاعل ان لم يتمكن من الترك
فهو الجبر وان تمكن منه فان لم يتوقف ترجيح الفعل الى المرجح لزم ترجيح الممكن بغير
مرجح وان افتقر اليه فان كان ذلك المرجح فعله عاد الكلام فيه وتسلسل وان كان

من فعله تعالى فان لم يتمكن من الترك لزم الجبر وان امكن الترك افتقر الى مرجح وتسلسل
التسلسل وترجيح الممكن بغير مرجح محال لامتناع الجبر وهو المطلوب والثاني انه لو كان
موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها لان القادر لا يرجح احد مقدوريه الا مع العلم
به ولانه لا بد من القصد الجزئي لفعل جزئي وهو بغير العلم محال واللازم باطل لانه لا
يعلم تفاصيلها والثالث انه لو كان العبد موجدا لافعاله لزم اجتماع موثرين تامين على
اثر واحد لان العبد حينئذ قادر على ذلك الفعل وموجد له والله تعالى ايضا قادر عليه
لانه قادر على جميع الممكنات ولانه قادر على مثله فهو قادر عليه لتساوي المثلين فيكون
ذلك الفعل مخلوقا بقادرين لان العبد اذا اراد فعلا علم الله انه مصلحة فلا بد من انه
تعالى يريده ايضا واحد من الله تعالى والعبد قادر مريد له فيقع بهما والرابع الادلة النقلية
وهو قوله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء وقوله والله خلقكم وما تعملون والله خالق
كل شيء وفعال لما يريد وهو يريد الايمان الى غير ذلك **واجابت** المعتزلة
عن الاول بان المختار له ان يرجح احد مقدوريه على الآخر من غير مرجح وهو عين مذهبهم في حق
واجب الوجود ولا يلزم من عدم تمكنه من الترك الجبر لان وجوب الفعل بالقدرة والارادة
لا ينافي الاختيار وعن الثاني بمنع الملازمة لان العلم الاجمالي كاف سلمناه لكن لا نذكر
العلم التفصيلي الذي كان حاصلا بالفعل وعن الثالث انا لا نسلم انه اذا كان كل واحد من الله
والعبد قادرا عليه مريدا له اجتمعا عليه ليقع بهما لجواز ان الله تعالى اذا علم انه يقع بقدرة
العبد لا يوجده لانه تعالى لا يريد ان يقع منه بل يريد ان يقع من العبد وعن الرابع ان الايات
معارضة بمثلها **اعلم** ان الاشاعرة استدلوا بان العبد لو كان قادرا لكان قادرا اما على
الذات او على وجودها او عليهما لكنه ليس بقادر على شيء منها اما الذات فلانها ثابتة
عند المعتزلة حال العدم واما الوجود فلانه حال عندهم واما الذات والوجود
فلانه ليس بقادر على شيء منهما فلم يكن قادرا على مجموعهما اعلم ان هذا يدل على من اثبت
المعدوم حال العدم لا على غيرهم الا انه يلزم منه ان لا يكون الله تعالى قادرا عليه بعين
ما ذكروه في العبد **تنبيه** القائل بالكسب انما يقول به لان ذات الفعل
عنده ليس من العبد فلو لم يكن شيء من اوصافه من العبد امتنع ورود الامر على العبد به
وعنده بديهة العقل وهو ضعيف لان العبد اما ان يكون له في الفعل الصادر عنه اثر

ما اولا

ما او لا يكون فان كان الاول حصل مطلوب المعتزلة لانهم لا يريدون بالفاعل
التام لان العبد ليس موجدا بالاستقلال فلا يكون موجدا الا بالاستقلال وان كان
الثاني فهو قول المذهب جهم وهو باطل لانه امتنع حينئذ ورود الامر والنهي عليه قطعا
ثم ان حسن مدح العبد وذمه لاجل فعل خلق الله تعالى فيه ليس الا لانه خلق في
العبد فعلا وقدرة غير موثرة فيه وعلم حسن مدحه وذمه لكون خلق الله تعالى
فيه ليس الا لانه خلق في العبد لونا ولم يخلق فيه قدرة ومرجح هذا انه انما حسن المدح
في الاول لا في الثاني لانه خلق فيه فعلين وفي الثاني فعلا واحدا وهذا لا يشبه
كلام العقلاء ولان وصف الفعل الذي خلقه الله تعالى في العبد واجب لذلك
الفعل تابع له في الايجاد فلا يمكن ان يكون من العبد **اعلم** ان كل من قال الامر بالا الله عز وجل
قال انه يريد جميع الكائنات اما اولا فلانه خالق جميع الكائنات على سبيل الاختيار
مع كونه عالما بها فهو مريد لها واما ثانيا فلانه عالم بجميع الكائنات قبل وقوعها وما علم
الله تعالى وقوعه وجب وقوعه وما لم يعلم امتنع وقوعه فالارادة متعلق بما يقع دون
ما لا يقع لان الحكيم اذا علم امتناع وقوع الشيء امتنع ان يريده وضعفهما ظاهر واما
المعتزلة ففصلوا قالوا الكائنات ان كانت فعله تعالى فهو مريد لها وان كانت
فعل العبد فان كانت طاعة كان مريدا وان كانت معصية لم يردها بل كرهها
وهذه الارادة غير الارادة التي تتعلق بفعله تعالى لان الارادة التي تتعلق بفعله
تعالى موجبة له وهذه غير موجبة واعلم ايضا ان الارادة توافق الامر عند المعتزلة
بمعنى ان كل ما امر به فقد اراده وكل ما نهى عنه فقد كرهه وتوافق العلم عند الاشاعرة
بمعنى ان كل ما علم وقوعه فهو مراد الوقوع وكل ما علم عدمه فهو مراد العدم
فايمان الكافر مامور به غير مراد وكفره منهي عنه مراد واحتج المعتزلة على انه
مريد من الكافر الايمان بانه لو اراد منه الكفر لكان تعذيبه عليه فرغا به
السفه وبان الطاعة عبارة عن تحصيل مراد المطاع فلو كان تعالى مريدا للكفر
من الكافر لكان الكافر مطيعا له بكفره وهو محال لقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر
وما الله يريد ظلما للعالمين والله الهادي وبانه امر الكافر بالايمان وكل من امر بشيء
فهو مريد طالب لدخول المامور به في الوجود لا يقال لو كان الامر الارادة لزم ان لا

يوجد امر بدون الارادة وهو ظاهر لكنه يوجب وقد مر تمام السؤال في اثبات الكلام له تعالى ولانه لو كان لكان لك وقع المامورات كلها لانه تعالى قادر على جميع الممكنات وقدرته على ايجاده مع ارادة ايجاد مقتضيه لايجادها واللازم باطل لانا نجيب عن الاول بما مر فيه ايضا وعن الثاني بانا لا نسلم بان قدرته مع ارادته تعالى ايجاده مقتضية لايجادها وانما يكون كذلك ان لو اراد ان يوجده اما اذا اراد ان يوجده العبد فلا **خاتمة** قد ذكران الفعل ينقسم الى المباشر والمتولد والمخترع واختلفوا في المتولد فذهب اكثر المعتزلة الى ان كل فعل يتولد من فعل العبد فعله سوا تولد عن فعله المباشر او عن المباشر وذهب معمر الى انه لا فعل للعبد الا الارادة وما حصل بعدها من فعل طبع المحل وقال قوم من المعتزلة لا فعل للعبد وقال النظام لا فعل له الا ما يوجد في محل قدرته وما يتجاوز محلها فهو واقع من طبع المحل وذهبت الاشاعرة الى ان المتولدات من فعله وليس ما فيها ما هو كسب العبد مثلا اذا حركنا جسما او كسبنا كتابة فعند اكثر المعتزلة حركة يدنا او حيث حركة ذلك الجسم او الكتابة واحتجوا بانه يحسن المدح على بعض ما يقع من افعالنا المتولدة كالكتابة والبنا المتولدين من حركة يدنا ويحسن الذم على بعضه الاخر كالامر بقتل المعصوم وقول من قال الفعل المتولد صادر عن طبع المحل باطل لانه لو كان من طبعه لدام ولما اختلف بالشدة والضعف واللازمان باطلان لا يقال لو كان المتولد من افعالنا لكان باختيارنا ولو كان باختيارنا لما وجب وقوعه لان الفعل الاختياري جاز وقوعه ولا وقوعه لانه لا يميل الى احد الواجب قلنا لا نسلم ذلك فان واجب عند اجتماع القدرة والارادة واختيار سببه اختياره مع انه غير واجب الوقوع اذا لم نفعل سببه واذا فعلنا سببه يوجب وقوعه لوجود سببه التام

الباب الرابع في النبوة والامامة وما يتبعها

وفيه فصلان

الفصل الاول في النبوة وما يتبعها وفيه اثني عشر مسئلة

فالنبي صلى الله عليه وسلم انسان مبعوث من الله تعالى الى عباده ليكلمهم بان يعرفهم ما امرهم به وما نهاهم عنه ويحثهم على طاعته والامتناع من معصيته وقولنا

احترازا عن الملائكة كجبريل وقوله مبعوث من الله احتراز عن الانسان الذي لا يكون مبعوثا منه تعالى وقولنا ليكلمهم الى اخره غاية لغرض البعثة ويعرف كونه نبيا بانه لا يتيسر مخالفة مقتضى العقل كالقول بان الباري عز وجل اكثر من واحد وبان يدعوا الخلق الى طاعته ونهاهم عن معصيته وبان يظهر عقيب دعوى النبوة معجزا والمعجز امر خارق العادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة فامر يتناول القول والفعل وخارق للعادة احتراز عن امر غير خارق للعادة فانه لا يكون معجزا وقوله مقرون بالتحدي ليتميز عن الكرامات والادلة وقوله مع عدم المعارضة ليتميز عن السحر والشعبذة والتحدي المماراة والمنازعة وطلب المعارضة والارهاص احداث خارق للعادة يدل على بعثة نبي قبل بعثته فكانه يمهد لقاعدته **بحث** في امكان البعثة وحسنها اما امكان البعثة فلانه لا يلزم من فرض وقوعها محال فيكون ممكنا واما حسنها فلاشتمالها على الفوائد منها تعريف النبي صلى الله عليه وسلم للعباد مصالحهم ومفاسدهم التي لا يهتدي اليها العقل وحده ومنها الامتناع عن المعاصي والاقدام على الطاعات لاخباره بحصول العقاب للعاصي والثواب للمطيع لان العقل وان دل على استحقاق الثواب او العقاب لكن لا يدل على وقوعه ومنها تاكيد ما تيسر الدلائل العقلية كالتوحيد والعلم والقدرة ومنها وجوب التكليف وابيان ما كلف المكلفون به وعقول البشر قاصرة عن ادراك كنه ما كلف به ومنها ان العقول محفوفة بالاضداد كالشهوة والغضب والطبيعة الانسانية مجبولة على الانبعاث لمقتضى هذه القوى والزجر المستفاد من العقل لا يكفي فلا بد من زاجر خارجي وهو النبي ومنها تعليم صفاته تعالى التي لا يدل العقل عليها ويجب معرفتها كالكلام والسمع والبصر ومنها تعليمه لنا حسن الاشياء وقبحها مطلقا عند الاشاعرة وحسن بعض الاشياء التي لا يستقل العقل بمعرفتها وقبح بعضها عند المعتزلة ومنها ازالة الخوف والحرج عن المكلف لعدم اشتغاله بالعبادات واشتغاله بها ومنها تعليم الخواص التي في النبات من المنافع والمضار التي يعجز العقل عن ادراكها ومنها ازالة التنازع الذي بين الناس لميلهم واجتماعهم وطلب كل واحد منهم نفع نفسه لا غيره ومنها تعليم الصناعات الخفية عن عقول البشر التي تدعو الحاجة اليها احتج الخصم اما الاول ان الرسل عليهم السلم ان جاوا بما يوافق العقل فالبعثة عبث لاستقلال العقل به

وان جاوا بما يخالف العقل فلم يقبل واما ثانيا فلان البعثة يتوقف على كونه تعالى عالما بالجزئيات
وهو ظاهر لكنه تعالى غير عالم بالجزئيات لما مر واما ثالثا فلان الرسول انما جاوا
بالتكليف والتكليف محال لما مر **والجواب** عن الاول بانا لا نسلم انهم انما
جاوا بما يوافق العقل استقل العقل به سلمناه لكن لم يلزم ان يكون عبثا لافادة التوكيد
حينئذ وعن الثاني انا بينا انه تعالى عالم بالجزئيات وعن الثالث انا بينا ان التكليف غير محال
وفيه فوايد **ح** البعثة واجبة خلافا للاشاعرة لانها قد اشتملت على لطف في التكليف العقلي
والتكليف السمعي واما اشتمالها على لطف في التكليف العقلي فانا نعلم ان السمعيات الطاف في
العقليات فان التجربة تحكم بان الانسان اذا واظب على فعل الواجبات السمعية فانه يقرب
الى الواجبات العقلية واما اشتمالها على لطف في التكليف السمعي فلان العلم بدوام الثواب
والعقاب لطف فيه وهو لا يحصل الا مع البعثة واذا اشتملت البعثة على لطف في التكليف
العقلي والسمعي كانت واجبة لان اللطف واجب لما مر وايضا فان القدرة على البعثة
حاصلة والداعي ايضا حاصل لانها اشتملت على وجه المصلحة لما ذكرناه وانتفت عنها المفاسد
لان وجوه المفاسد محصورة عندنا وهي منتفية ههنا **واحتجت** الاشاعرة
عنه بانه مبني على ان اللطف واجب وهو ممنوع عندنا على ما يجي وللحكماء طريق اخر في اثبات
النبوة وهو ان الانسان مدني بالطبع اي لا يمكن تعيشه الا باجتماعه مع ابناء نوعه ليقوم
كل واحد بشيء مما يحتاجون اليه في معاشهم من الاغذية والملبوسات والاسلحة لان الواحد
لا يقوم بها واذا كان كذلك فالانسان مجبول على شهوة وغضب طلب كل واحد منهم ان يستعين
بغيره من غير ان يعينه وحينئذ لا ينتظم امرهم الا بعدل والعدل يجب ان يمتاز
عن غيره والا لم يقبل قوله والذي يمتاز به عن غيره هو المعجز ويكون من عنده تعالى والا لم يكن
مقبولا عند الجمهور فاذا لا ينتظم امر نوع الانسان الا بنبي ذي معجز يخبرهم عن ربهم وبما
لا يتسع في عقولهم ويظهر العدل ويدعوهم الى الخير ويعدهم بما يرغبون فيه اذا استقاموا
ويوعدهم بما يكرهونه اذا لم يستقيموا ويمهد لهم قوانين في عبادة ربهم القادر على ما يشاء
العالم بالسراير الغني عن غيره لكي لا ينسوه وقواعد يقتضيها العقل في الامور المتعلقة
بالاشخاص وبالنوع والسياسة لمن يقبل تلك القوانين ليستمر الناس على ما ينفعهم
في دنياهم واخراهم وقالوا ايضا ان من تحصل في نفسه كل حيوان مما ذكر في علم التشريح ومنافع

الاعضاء

بمصنفات يعمل ما يقتضي مصلحتهم في معاشهم ومعادهم فاذا وجب في العناية الالهية ارسال
رسول داع الى التصديق بوجود الخالق والى الايمان بشرعه والى الاعتراف بالوعد
والوعيد والقيام بالعبادات المفروضة والانقياد للقوانين الشرعية لينتظم امر النوع
د محمد رسول الله خلافا لليهود والنصارى والمجوس والدهرية لنا في ذلك طرق احدها
انه ادعى النبوة واظهر المعجزة على يده وكل من هو كذلك فهو نبي اما الصغرى فاما ادعاؤه
النبوة فمعلوم بالتواتر واما اظهار المعجز على يده فلوجوه احدها انه صلى الله عليه وسلم اتى بالقران
بالتواتر وهو معجز اما اتيانه بالقران فبالتواتر واما انه معجز فلانه تحدى الفصحاء وعجزوا عنه
اما التحدي فلقوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القران لا ياتون
بمثله وقوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وقوله تعالى
فاتوا بعشر سور من مثله مفتريات واما العجز عن معارضته فلتوفر دواعيهم على
الاتيان بها وعدم المانع عنه مع عدم الاتيان بها اما توفر دواعيهم فلانه عليه الصلاه
والسلام كلف العرب ترك اديانهم ورياستهم واوجب عليهم ما اتعب ابدانهم من
الصلاة والصوم ونقص اموالهم من الزكوة والحج ومعاداة اصدقائهم ومصادقة اعاديهم
وكل واحد منها يشق على القلب لا سيما قلوب العرب لكونهم اكثر حمية ولما كانت
معارضة القران مبطلة لامر النبي صلى الله عليه وسلم وتخالفه اياهم علمنا توفر دواعيهم
ولانهم عدلوا عن المعارضة الى القتال وتعريض النفس الى القتل مع ان المعارضة اسهل
والعدول عن الاسهل الى الاصعب لا يكون الا لتعذر الاسهل واما عدم المانع عن المعارضة
فلانه صلى الله عليه وسلم ما كان يخاف عنه بل هو كان خايفا عليهم في مبدا الامر واما عدم
المعارضة فلانهم لو اتوا بها لاشتهر اكثر من القران لان القران حينئذ كالشبهة والمعارضة
كالحجة واذا توفرت الدواعي على معارضته ولم يوجد منها مانع ثم لم ياتوا بها دل على العجز
فالقران معجز ثم انهم اختلفوا في كيفية اعجازه فذهب بعضهم الى ان الاتيان بكل واحد
من سور القران معتاد فيكون سكوت العرب عنه مع فصاحتهم وشدة دواعيهم
وتوفر دواعيهم الى ابطال امره من اظهر المعجزات وهو القول بالصرفة وهو اختيار
النظام وابي اسحق النصيبي من المعتزلة والمرتضى من الشيعة وذهب اخرون الى ان الاتيان
بكل واحد منها غير معتاد فاتيانه صلى الله عليه وسلم وامثاله هذه معجزة لانه خارق للعادة

او لم يكن معجزا فسر القول بالصرفة بوجهين احدهما انه تعالى سلب الدواعي عنهم الى المعارضة
عنهم مع حصول اسباب الدواعي في حقهم الثاني انه تعالى سلب عنهم العلوم التي لا بد
منها في الاتيان بالمعارضة بمثله في الفصاحة اما بمعنى ان تلك العلوم كانت حاصلة لهم
فازالها تعالى عنهم واما بمعنى انها لم تكن حاصلة لهم الا ان عدم حصولها عند توفر
دواعيهم على حصولها امر خارق للعادة وقال السيد المرتضى العلوم
التي لاجلها يمكن الاتيان بكلام مساو للقران في الفصاحة او مقارب له كانت حاصلة
عند العرب والعلم بنظم القران كان حاصلا عندهم ثم ان القوم كلما حاولوا ذلك فالله
يزيل عن قلوبهم تلك العلوم واما القول بالفصاحة فهو اما امر يعود الى الالفاظ
من غير اعتبار دلالتها على المعاني او باعتبار دلالتها عليها اما الاول فان توقف حصوله
على اجتماع كلمات فهو القول بانه معجز لاسلوبه فان الفواصل والاسجاع ليس يحصل
الا عند اجتماع الكلمات وان لم يتوقف حصوله على اجتماع كلمات فهو قول من جعل وجه
الاعجاز هو الفصاحة وفسر الفصاحة بالسلامة عن التعقيد والبراءة عن الثقل
عن اللسان واما الثاني وهو ان اعجاز القران يعود الى الالفاظ باعتبار دلالتها
على المعاني فتلك الدلالة اما بالمطابقة واما بالتضمن او بالالتزام فان كان بالمطابقة
فان كان الامر حاصلا في كل القران فهو قول من يقول القران انما هو معجز لخلوه
عن التناقض مع طوله وان كان الامر حاصلا في كله وفي ابعاضه فتلك المعاني من الامور
التي يستقل العقل بادراكها فهو قول من يقول القران انما هو معجز لما فيه من بيان الحقايق
والمشكلات وان لم تكن تلك المعاني من تلك الصفات الامور فهو قول من يقول القران انما هو
معجز لما فيه من الاخبار عن الغيوب وفسر الفصاحة باشتمال الكلام على وجوه
الاستعارة والتشبيه والفصل والوصل والتقديم والتاخير والحذف والاضمار
على ما هو المقرر في علم المعاني والبيان فظهر بهذا الحصر ان كون القران معجزا
اما للصرفة او لكونه على نظمه واسلوبه او لسلامة الالفاظ من التعقيد او لخلوه عن
التناقض او لاشتماله على الحقايق والمعاني الدقيقة او لاشتماله على الاخبار عن
الغيوب او لاشتماله على وجوه الاستعارة والتشبيه والفصل والوصل او لما يتركب
من بعض هذه الوجوه او من كلها وقال الامام الكل ضعيف اما الصرفة فلما يجي واما لكونه

خاليا عن التناقض فلخلو كلام كثير من الخطباء والشعراء عن ذلك واما اعجازه لاسلوبه
ونظمه فلانه يلزم منه ان ما اتاه مسيلمة معارضة لكونه على اسلوبه ونظمه
واما اعجازه لسلامته عن التعقيد فلان كلام اكثر الناس خال عن التعقيد واما
اعجازه لاشتماله على الحقايق والمعاني الدقيقة فلان مثل هذه المعاني معتاد البشر
واما اعجازه في اشتماله على اخباره عن الغيوب فلانه يلزم منه خلو بعض السور عن
المعجز ولانه عليه الصلاة والسلام اخبر عن الغيوب الكثيرة سوى ما في القران
فلو لم يكن في القران وجه في الاعجاز سوى ذلك لما كان لخصوصية القران دلالة
على صدقه واما اعجازه في اشتماله على الاستعارة والتشبيه فلان اشتمال الكلام
عليها معتاد البشر واذا ثبت انه ليس بمعجز باعتبار هذه الوجوه ثبت انه ليس بمعجز
لما تركب منها لانه اذا جاز وجود كل واحد منها منفردا في البواقي غير القران من كلام
الفصحاء جاز وجود كلها في غيره ولقايل ان يمنع انه اذا جاز وجود كل واحد
منها منفردا في البواقي في غير القران جاز وجود مجموعها في غيره احتج القايل
بان اعجازه بالفصاحة لا بالصرفة بوجوه احدها انه لو كان الاعجاز بالصرفة لم يكن
القران معجزا لان الاعجاز انما يكون في الصرفة ولم يكن القران خارقا للعادة وكان
الخارق عدم تمكنهم من الاتيان بمثله مع تمكنهم منه قبل التحدي لكن القران معجز
لان الناس قبل وجود النظام وابي اسحق والمرتضى كانوا متفقين على كونه دليلا على
صدق الرسول فهم مسبوقون بالاجماع فلا يلتفت الى خلافهم وفيه نظر لجواز ان يقال
انه معجز لانه تعالى بسببه اذا اقدرهم على الاتيان بمثله فالاعجاز حصل بسببه والثاني
انه لو كان الاعجاز في الصرفة لكان الذي صرفهم عنه اما الاتيان بتلك الفصاحة
او الاتيان بمثلها في ذلك النظم والاول باطل لانه يلزم ان يكون كلامهم قبل التحدي
افصح من كلامهم بعد التحدي وليس كذلك وكذا الثاني لان الاتيان بالفصاحة
في مثل هذا النظم ان كان معتادا لهم وجب معارضتهم القران قبل التحدي وان لم يكن
معتادا لهم كان خارق العادة نفس القران لا عدم تمكنهم من المعارضة لان المعارضة
لا تكون الا بعد التحدي والثالث انا نعلم بالضرورة ان العرب كانوا يمعنون فصاحة
القران حتى قال الوليد بن المغيرة ان له لحلاوة وان عليه لطلاوة مع ان مسيلمة عارض بعض

السور بركاكته فلولا ان العرب استعظموا فصاحة القران لما تعرض مسيلمة لمعارضته
طالبًا لاعتقادهم في فصاحته اعني مسيلمة وفيه نظر لانه يدل على انه فصيح وانهم
كانوا يعتقدون فصاحته ولا يلزم منه انهم لم يتكلموا بمثل فصاحته والرابع ان اعجازه
لو كان بسبب الصرفة لتذاكروا امر هذا المعجز على سبيل التعجب ولو تذاكروا
لاشتهر على حد التواتر فلما لم يشتهر ثبت فساد القول بالصرفة وفيه ايضا نظر
احتج القايل بان اعجازه بالصرفة بوجوه احدها انه لو كان التحدي واقعا بالفصاحة
لما صح الاستدلال به على صدق الرسول عليه السلام لان فصاحته لا تدل على صدق
الرسول عليه الصلاة والسلام الا اذا علم ان فاعله هو الله تعالى اذ لو كان غير الله تعالى
كبعض الملايكة او بعض الجن الذين هم في غاية الفصاحة لم يدل على تصديق الله تعالى
اياه في دعواه لكن لا طريق الى معرفة ان فاعله هو الله تعالى الا اخبار الرسول عليه
الصلاة والسلام به فلو علم صدق الرسول بان فاعله هو الله عز وجل لزم الدور واما
على القول بالصرفة فالاشكال زايل لان القادر على خلق العلوم في القلوب وازالتها
عنها هو الله تعالى والثاني ان الصحابة رضي الله عنهم لما اهتموا بجمع القران كان الرجل
ياتيهم بالاية والايتين فان كان الراوي مشهورا بالعدالة كانوا يثبتون منه والا طالبوه
بالبينة فلو كان التفاوت بين القران وبين كلامهم منتهيا الى حد الاعجاز لعلموا
انه من القران بالضرورة ولما احتاجوا في تصحيحه الى البينة والثالث ان ابن
مسعود اشتبه كون الفاتحة والمعوذتين من القران فلو كان التفاوت بين القران
وغيره منتهيا الى حد الاعجاز لما وقع هذا الاشتباه والرابع ان مفردات الكلمات
كانت مقدورة للعرب ومعلومة والتركيب منها مقدورا معلوما لهم ومن كان
قادرا على المفردات والتركيب منها وكان عالما بها فلابد من ان يتاتى منه ذلك
المركب فاذا كانت العرب متمكنين من الاتيان بمثل القران فعجزهم بعد التحدي للصرفة
وللقايل ان يقول الكل ضعيف اما الاول فلان صدور المعجز عنه تعالى ليس شرطا
في كونه معجزا فانا لو علمنا صدوره عن النبي صلى الله عليه وسلم باقداره على ذلك كان
معجزا ولانه مشترك الالزام لانه استبعاد في تمكينه تعالى بعض العرب من المنع عن المعارضة
بالسحر **فان قيل** تمكينه تعالى الساحر من منع المعارضة يوجب فسادا عظيما

قلنا

قلنا تمكينه تعالى الملك والجن من فعل القران يوجب فسادا عظيما **فان قيل**
هذا اعتراف بالصرفة **قلنا** نعم صرفه لبعض الملايكة او الجن لا العرب واما
الثاني فلانا لا نسلم ان الصحابة رضي الله عنهم تولوا جمعه بل جمعه رسول الله صلى الله عليه وسلم
او جمعوه بحضرته والرواية في انه جمع الصحابة بعده كاذبة مختلقة موضوعة واما
الثالث فلان ابن مسعود لم يشتبه كون الفاتحة والمعوذتين من القران منزلا
على محمد عليه الصلاة والسلام من عند الله عز وجل بل اشتبه عليه كونه قرانا متلوا واما
الرابع فلانا نمنع كونهم قادرين على مثل هذا التركيب لانه لا يلزم من معرفة اتيان المفردات
ومعرفة التركيب منها القدرة على الاتيان بذلك المركب فان الفصاحة متفاوتة في
الخطب والاشعار مع ان قايلها عارف بالمفردات والتركيب منها وثانيها انه
عليه السلام نقل عنه معجزات كثيرة مثل انشقاق القمر واشباع الخلق الكثير من الطعام
القليل ونبوع الماء من بين اصابعه ومكالمة الحيوان العجم وتسبيح الحصا في كفه واجتذاب
الشجر اليه وتسليم الغزالة عليه وحنين الجذع وشهادة الشاة المشوية وما كان من شاة
ام معبد حين مسح يده على ضرعها الى غير ذلك فان كل واحد منها وان لم يبلغ حد التواتر
لكن المجموع متواتر المعنى كشجاعة علي وسخاوة حاتم وثالثها انه عليه الصلاة والسلام
اخبر عن الغيوب والاخبار عن الغيوب معجز اما اخباره عن الغيوب فبالتواتر وبالايات
كقوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض
كما استخلف الذين من قبلهم الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون
لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله امنين واما كون الاخبار عن الغيوب معجزا
فلان الاخبار عن الغيوب لا بممارسة صناعة كاحكام النجوم وعلم الرمل وغيرهما معجز
وعدم ممارسة العلوم معلوم بالتواتر ثبت انه ادعى النبوة وثبت بهذه الوجوه
انه ظهر على يده الفعل الخارق للعادة المقرون بالتحدي مع عدم المعارضة ولا نعني
بالمعجز الا ذلك فثبتت الصغرى واما الكبرى فضرورية الا ترى ان الملك لو قال
بعض اصحابه ان كنت رسولك الى هذا القوم فيما امرت به فخالف عادتك وقم عن سريرك
الملك فقام الملك وتكرر ذلك علم بالضرورة انه صادق والطريق الثاني ان الانبياء
المتقدمين صلوات الله عليهم اجمعين اخبروا بظهوره ونبوته وصدق مقالته ونقل

الواقفون على التورية والانجيل اشياء كثيرة مما يدل على نبوته صلى الله عليه وسلم والطريق
الثالث الاستدلال باخلاقه وافعاله واقواله لم يسمع منه كذب في امور الدنيا
والاخرة ولا اقدم على فعل قبيح لا قبل النبوة ولا بعدها ولم يفر عن احد ترادمابه اعدائه مع
وان عظم الخوف كيوم احد والاحزاب وحنين بعد هزيمة الناس وكان عظيم
الشفقة والرحمة وفي غاية السماحة والفصاحة ولم يكن للدنيا في قلبه وقع وكان في
غاية التنزه مع ارباب الدنيا وفي غاية التواضع مع الفقراء والمساكين وبقي على طريقته
المرضية من اول عمره الى اخره وبعد ظهور امره كان ملازما لعبادة ربه متوجها
بكليته اليه وتاركا للدنيا وهو يدعوا الناس الى ذلك ويجتهد في دخولهم تحت طاعة مولاه
كل ذلك راجع الى كمال قوتيه العلمية والعملية واكمال غيره فيهما وبيان الكمالات في القوة
النظرية معرفة الله تعالى وصفاته وبيان الكمالات في القوة العملية طاعة الله تعالى
ومن كان كذلك كان نبيا وذلك لان الانسان اما ناقص وهم العوام واما كامل
غير مكمل وهم الاولياء واما كامل مكمل وهم الانبياء ولما كان تكميل محمد صلى الله عليه
وسلم اكثر من تكميل سائر الانبياء كان نبيا بل سيد الانبياء **فان قيل**
لا نسلم افادة التواتر العلم لان شرط التواتر عددا محصورا عندكم بل حصول
العلم بالمخبر عنه وهو ملزوم للدور لانه لا يحصل العلم بكون الخبر متواترا الا بعد حصول
العلم به فلو حصل العلم به بسبب الحكم بكون الخبر متواترا لزم الدور ولانه لا يحصل
العلم بقول واحد منهم ولا بقول كل واحد منهم وهو ظاهر ولا بقول المجموع لانه لم يتصف
المجموع بما لم يتصف به الاحاد لم يحصل العلم بقولهم وان اتصف به كان الكلام في ذلك
الوصف كالكلام في العلم بقولهم فيدور او يتسلسل ولان شرط التواتر الذي
فيه استوا الطرفين والواسطة وهو ممنوع ولان اصل التواتر الحس وهو في
معرض الغلط كالغلط في صلب المسيح سلمناه لكن لا نسلم ان القرآن ظهر على يده لجواز
انه ظهر على يد غيره فاخذه منه وادعى لنفسه سلمناه لكن لا نسلم انه تحدى العرب
والاستدلال بالايات التي تشتمل عليها القرآن ضعيف لجواز ان يكون اصله متواترا
وتفاصيله غير متواترة لما نقل انه لم يحفظ القرآن كله من جميع الصحابة الا ستة او
سبعة فاذا لم يبلغ حفاظ القرآن حد التواتر لم يواطئهم على التحريف واما غير حفاظ

القرآن

٩٤

القرآن فلا يهتدي الى مواضع التغيير والتبديل ولان ابن مسعود كان ينكر كون
الفاتحة والمعوذتين من القرآن وبقي على هذا الانكار في زمن ابي بكر وعمر وعثمان
وهم لم يمنعوه عن ذلك مع شدة صلابة الاولين وشدة العداوة بينه وبين عثمان
ولانه لو بلغت تفاصيله الى التواتر لما وقع فيها اختلاف وهو ظاهر لكن حصل
اختلاف فيه في القرآن كما حصل فيه في الايات الدالة على التنزيه والتشبيه وللجبر
لمعارضة ايات الجبر بايات القدر وايات التوحيد بايات التشبيه سلمنا التواتر
في تفاصيله لكن الايات المتمسك بها للتحدي لفظيه فلا يفيد اليقين سلمناه لكن
التحدي لم ينقل الى جميع العالم فان اهل البلاد المتباعدة لم يعلموا بظهوره فلا يلزم من
عجز البعض عجز الكل سلمناه لكن لا نسلم وجود الداعي الى المعارضة لجواز عدمه ولميلهم
الى الحرب وترك المعارضة لان الحرب قاطعة للمادة حاسمة للامور بالكلية دون
المعارضة او لقلة اهتمامهم به وبما اتى به ولهذا نسبوه الى الجنون او لانهم اعتقدوا
ان خطبهم واشعارهم افصح منه هذا قبل ظهور امره اما بعد ظهور امره فترك المعارضة
خوفا على انفسهم سلمنا وجود الدواعي الى المعارضة لكن لا يلزم منه المعارضة لان عند
وجود الداعي المخلوق له تعالى ان وجب الفعل لزم الجبر فلا معنى للنبوة وان لم يجب
الفعل جاز ترك المعارضة مع وجود الداعي سلمناه لكن لا نسلم عدم المانع لجواز ان يكون المعارض
واحدا فيخاف على نفسه سلمناه لكن لا نسلم عدم المعارضة لجواز وجودها مع انها لم تنقل لعدم
اشتهار الامور العظيمة ككلام المسيح في المهد سلمناه لكن هاهنا انها لم تنقل خوفا من المسلمين
سلمناه لكن لقاري القرآن ان ياتي بمثله فانه عليه السلام لو اقرا الفاتحة فكل من قراها بعده فقد
اتى بمثل ما اتى به الرسول سلمناه لكن القرآن عندكم قديم والمعجز خارق للعادة فلا يكون
القرآن معجزا وايضا يحتمل ان يكون عجزهم عن المعارضة لانه صلى الله عليه وسلم كان افصح من غيره
فقدر على ما لا يقدر عليه غيره الا ترى انه يوجد في اعرف المعينة واحد لا يوجد في زمانه
من لا يساويه فيها فان بطليموس لما صنف المجسطي لم يقدر احد على معارضته وكذا القول
في اقليدس والمنطق حين صنف اقليدس وارسطو كتاب اقليدس والمنطق ولذا يوجد
في البلاد وفي العالم صانع او نقاش لا يقدر احد على مثل فعله ثم انه لا يدل على نبوته هذا حاصل الكلام
اما الكلام على الوجه الثاني فانا لا نسلم بلوغ المخبرين عن معنى تلك

الغرايب الى حد التواتر سلمناه لكن لا نسلم صحة كل واحد من تلك الغرايب فانها لو كانت
صحيحة لوجب اشتهارها لانها من الامور العظام ولما لم تشتهر علمنا كذبها كما قلتم في معارضة
القران **واما الكلام على الوجه الثالث** فانا لا نسلم ان الايات
الدالة على اخباره عن الغيوب متواترة سلمناه لكن لا نسلم ان الاخبار عن الغيوب معجز كما ذكروا
عن الاولياء واصحاب الرياضات لان المنجمين اتفقوا على ان صاحب بعض الطوالع متمكن
عن الاخبار بالغيوب وقد صح بالتواتر حديث المراة العميا التي كانت ببغداد وكانت
تخبر عن الغيوب على سبيل التفصيل **وحكى** ابو البركات في المعتبر انه جربها عشرين جربها
سنة حتى حصل اليقين بان اخبارها عن الغيوب لم يكن عن تلبيس وتزوير ولا خلاف بين
المسلمين ان سطيحا وسويد بن قارب وغيرهم كانوا كاهنين يخبرون عن الغيوب فانه
صح انهم اخبروا عن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم سلمنا ان الاخبار عن الغيوب معجز
لكن اذا لم يكن مثله معتادا اما اذا كان معتادا فلا وذلك بان كان الاخبار على سبيل
الاجمال كقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام او كان على سبيل التفصيل لكن ذلك من قبيل
الواضحات كقوله ولن يتمنوه ابدا فان الظاهر من حال الانسان ان لا يتمنى الموت فالاخبار
عنه اخبار عن امر جلي او كان على سبيل التفول وتقوية القلوب للاتباع كقوله عن الم
غلبت الروم فان جرت عادة الرؤسا بتقوية قلوب الاتباع سلمنا انه معجز لكن لا يجوز
الاستدلال به على النبوة اما الاخبار عن الماضي فلجواز انه سمعها من ساير الناس واما الاخبار
عن المستقبل فانه لا يعرف صدقه في ذلك الخبر الا بعد وقوع المخبر عنه لكن كل من اعترف
بنبوته لم يتوقف تصديقه في دعواه النبوة على وقوع المخبر عنه سلمنا ان ما ذكروه يدل
على وقوع ظهور المعجز لكن المعجز خرق العادة يودي الى السفسطة لانه لو جوز تغير العادات
لم يمكن الجزم باستمرارها فلا يمكن القطع بان ما يجوز لم تنقلب ذهبا غبيطا وجوهرا
يودي الى محض الجنون سلمنا انه صلى الله عليه وسلم ادعى النبوة وظهر لكن لا نسلم الكبرى
وهي ان كل من كان كذلك فهو نبي لان الانسان ان كان عبارة عن البدن والمزاج فلا شك
في اختلافهما فيجوز حدوث المعجز عن مزاج خاص وان كان عبارة عن النفس فاختلافها
بالنوع او الشخص فيصدر عن بعضها المعجز دون بعض او حصل له المعجز لاطلاعه على بعض
الخواص الموجبة لذلك او لانه حصل له من الكواكب او الافلاك لكونها احيانا ناطقة او من

الجن او

او الجن او الملايكة او يكون من الله تعالى لكن لا لغرض التصديق بل اما لا لغرض او لغرض
معلوم وهو ان يكون ابتدا اعادة او تكرير عادة منقطعا ولي او لغرض للابتلاء
ليحصل الثواب كما في انزال المتشابهات او لغرض مجهول لا الطريق لنا الى العلم به او لغرض
تصديقه لكن يجب بيان ان كل من صدقه تعالى فهو صادق وهذا البيان مبني على صدقه
تعالى وعلى انه لا يفعل القبيح واما حديث الملك فلانه لا يفيد اليقين لاحتمال انه
قام عن السرير لغرض اخر وقام عقيب قوله بالاتفاق ولان نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
تقتضي النسخ وهو باطل والا لزم البدا ولان المامور ان كان حسنا فنسخه وان كان
قبيحا فالامر به ولقول موسى عليه السلام تمسكوا بالسبت ما دامت السموات ولان اليهود
اخبروا عنه صلى الله عليه وسلم مع كثرتهم وتفرقهم في البلاد ومشارق الارض
ومغاربها بان شرعه ستبقى الى يوم القيامة ولان موسى عليه السلام ان بين دوام شرعه لم يجز
نسخه والا لزم كذبه وامتنع منه تعالى الاخبار عن التابيد لانه لو جاز اخباره عن التابيد
مع انه لم يحصل التابيد ارتفع الامان عن وعده ووعيده وان بين دوامه الى وقت
الفلاني وجب نقله لتوفر الدواعي على نقله لانه من الامور العظام ولو كان لذلك كان
مشهورا او ان لم يبين لا الدوام ولا عدم الدوام لزم التعبد بشرعه واحدة لانه ثبت في
اصول الفقه الامر يفيد وجوب الفعل الا مرة **والجواب عن الاول**
بانا لا نقول ان حصول العلم بالمخبر عنه بسبب العلم بكون الخبر متواترا فان ذلك العلم
ضروري وان مجموع قول المخبرين اتصف بامر لم يتصف به كل واحد منهم وهو وصف
المجموع عنه وكم يخرج هذا الوصف الى وصف اخر فلا يلزم منه الدور ولا التسلسل وانه
صلى الله عليه وسلم لم يمت حتى بلغ اصحابه الدين وبلغ اليهم حد التواتر وكذلك تواتر في
الوسط والاخر وان تغليطه الحس تشكيك في الضروريات فلا يلتفت اليه وان
من انصف علم ان القران نزل على محمد صلى الله عليه وسلم وظهر على يديه ولان فيه من الايات
ما يدل على تخصيصه كقوله تعالى لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل الاية
وقد روي انه عليه الصلاة والسلام كان يخطب يوم الجمعة اذ اقبل ابن دحية الكلبي
واقبلت ابل ومعها من يضرب بالطبل فتفرقت عنه صلى الله عليه وسلم فنزلت الاية ولقوله
تعالى ويوم حنين اذ اعجبتكم كثرتكم الى قوله فانزل الله سكينته على رسوله وعلى المومنين دروك

ان بعض الصحابة قال في ذلك اليوم لن نغلب اليوم من قلة وان الناس تفرقوا عنه صلى الله عليه
وسلم الا القليل ولقوله تعالى مخبرا عن المنهزمين عنه في يوم احد اذ تصعدون ولا تلوون
على احد ولقوله تعالى اذ اخرجه الذين كفروا ثاني اثنين اذ هما في الغار الى غير ذلك
من الايات ولانه لو اخذ هذا القران من غيره لما خفي امره على اهل زمانه ولو كان كذلك
قالت العرب لنبينا عليه السلام ان هذا الكتاب انما اخذته من ذلك النبي وان القران
جملته وتفاصيله متواتر يدل عليه انا نعلم بالضرورة ان احدا لو حاول ان يدخل فيه
حرفا لعرفه جميع الصبيان فضلا عن العلماء من ان تشدد الصحابة من المنع من تغيير
القران اقوى من تشدد غيرهم والحفاظ في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وان كانوا
قليلين الا ان الذين يحفظون من القران مواضع كثيرة كانوا كثيرين فما كان اية الا ويحفظها
جمع تقوم الحجة بقولهم والرواية عن ابن مسعود ان الفاتحة والمعوذتين ليستا من القران
من الاحاد فلا تصير معارضة للتواتر سلمناه لكنه انكر كونه قرانا متلوا ولم ينكر نزوله عليه
من قبله تعالى وليس كلما انزل الله عليه قرانا متلوا او لا نسلم ان تفاصيله لو
بلغت الى التواتر لما وقع الاختلافات الى التواتر قال صلى الله عليه وسلم القران سبعة
احرف كلها شاف كاف والاحرف عبارة عن اللغات ولا نسلم تحقق التعارض من ايات
الخبر وايات القدر ومن ايات التوحيد وايات التشبيه لان العلماء سواء عدم المتعارض
بما ذكروه من التاويلات ولا نسلم ان الدلايل العظيمة لا تفيد اليقين واما خبر
التحدي بالقران فانه لم يصل الى جميع العالم لكنه وصل الى فصحاء العرب وذلك كاف
في تحقق المعجز لان المعارضة لو كانت ممكنة لكانت فصحاء العرب اقدر عليها من غيرهم
وليس ترك المعارضة لاجل ان الحرب فاطعة للمادة لانهم لما اشتغلوا بها لعجزهم
عن الحرب ومعرفتهم بانها لا تحسم المادة ولان المعارضة اقطع للمادة من الحرب لان
منتهى الطمع من الحرب قتل الخصم وذلك لا يوجب سقوط الحجة بخلاف المعارضة
ولانهم غيروا سنين في اشتغال الحرب بالظفر بالمطلوب وفي المعارضة وا تفوت
ولا لاجل قلة الاهتمام بامره في اول الامر لان القوم كانوا يعتقدون فيه قبل نبوته
في غاية الصدق والعفاف والصون عن الرذايل حتى كانوا يسمونه الامين ولا شك انه
عليه الصلاة والسلام كان من نسب شريف وبعد النبوة كانوا يعتقدون فيه سحر الناس

بسحره ويصعب السهل ويسهل الصعب ويحبب البغيض ويبغض الحبيب ومن المعلوم ان الشخص
الذي يعتقد فيه الاعتقاد لا يكون ممن لا يؤبه اما بعد ظهور امره فكان يمكنهم
القول له صلى الله عليه وسلم اترك الحرب مدة حتى نعارضه فانه اقطع للحجة وليسوا
خايفين من اصحابه صلى الله عليه وسلم للمعارضة لان اصحابه صلى الله عليه وسلم كانوا
خايفين من الكفار ولا دعاهم المعارضة لان اصحابه باخبار العرب وتحن نلتزم وجوب
الفعل لم قلتم انه محال وان الواحد القادر على المعارضة لا يخاف على نفسه لان غير
القادر عليها يساعده ويدعو بنصرته ولا يجوز ان يكون عدم اشتهار المعارضة للخوف
من المسلمين لان الاسلام انما قوي بعد الهجرة فلا خوف قبلها فلو انتشرت قبلها لم يمكن اخفاؤها
بعدها ولان قوتهم في البلاد القليلة وبلاد الكفر كانت اكثر من بلاد المسلمين فان
مملكة العرب والروم كانت باقية والدواعي الى نقلها متوفرة وقارئ القران ليس ات
بمثله لان المراد هاهنا الحكاية فان من يجوز معارضة شاعر بشعره لا يكون عاقلا والكلام
القديم عند الاشاعرة قايم بالنفس والقران الخارق للعادة هذه الحروف والالفاظ
واما قولهم تعذر معارضة القران لانه كان افصحهم فقدر على ما لا يقدر عليه غيره فباطل من
وجوه احدها انه لا شك في انه يوجد في كل زمان في كل حرفة من يكون فايقا فيها زايدا على جميع
اقرانه في العلم بل يفاقهما فان كان امتياز القران من كلام العرب كامتياز صناعة الصايغ
الفايق عن صناعة غيره كان للعرب ان يقولوا هذا القدر من الامتياز الذي انت مخصوص
به غير مخالف للعادة لان العادة جرت بان يوجد في كل عصر من كل حرفة من يكون زايدا
على اقرانه بهذا القدر وان كان امتيازه عنه اكثر من صناعة الصايغ الفايق من صناعة
غيره كان اعتراف بانه معجز لانه يرجع حاصل الامر الى انه تعالى اتاه من العلم بالفصاحة ما كان
معجزا والثاني ان الافصح وان امتنعت مساواته في كلامه كلام غيره لكن مساواته في
البعض غير ممتنعة بل واقعة فان كان في الطبقة الاولى من الشعر فانه قد يوجد في
كلامه ما يكون مساويا لكلام من هو فيما دون تلك الطبقة بل انقص في البعض وهاهنا
لا يوجد والثالث انا نعلم حال كلامه لحال كلام غيره بالنسبة الى القران ولو كان
تعذر معارضة القران لاجل انه صلى الله عليه وسلم كان افصحهم لظهر ذلك في كلامه لا يقال انه
صلى الله عليه وسلم قصد احلاء القران من كلامه مثل فصاحة القران لانا نعلم بالضرورة

انه قصد في كثير من المواضع الى ايراد الفصيح مع ان كلامه في غير ذلك متميز عن كلام
غيره من الفصحاء وهذا الوجه اقناعي والرابع ان هذا السؤال لا يتوجه على القايلين
بان الاعجاز في الصرفة لانهم يزعمون ان فصاحة القران فصاحة معتادة غير خارقة
للعادة وانما المعجز تعذر المعارضة لا الفصاحة والجبن عن معنى الغراب بلغوا الى حد
التواتر كبلوغهم في الاخبار عن شجاعة علي وجود حاتم لان الصحابة بلغوا الى حد التواتر واستمروا
لذلك الى الان ه **والجواب** عما ذكروه في الوجه الثاني انه
لا يجب اشتهار الظاهر بين الناس فلا يحتاج الى نشر تلك الامور ه **واما الجواب**
عما ذكروه في الوجه الثالث ان اخبار الاولياء واصحاب الرياضات عن المغيبات انما يكون
على الوجه المعتاد وكذا المنجمون لانهم يخطئون غالبا فانه لو اتفق لهم صدق في خبر اتفق لهم
الكذب في عشرة اخبار ولان اخبارهم بواسطة علم النجوم او الرمل ولان اخبارهم على سبيل
الاجمال بخلاف الانبياء عليهم السلام فانها على سبيل التفصيل واما تواتر اخبار المراة العمياء
من الغيوب وما حكي عنه ابو البركات فممنوع واما الخبر الدال على الاعجاز هو الاخبار عن
الغيب في الحال او في الزمان الماضي لكن لم يمكن الوقوف عليه باخبار البشر وخرق
العادة لسفسطة وتجويز انخراق العادة لا يودي الى الجنون فانه لازم على جميع الفرق
حتى الفلاسفة التي هم ابعد الناس عنه فانه يلزمهم تجويزه لانه يجوز عندهم حدوث
انسان على سبيل التولد ولان مبدا الحوادث عندهم التشكلات الفلكية وهي غير
متناهية فلا يمكن القطع بعدم حدوث تشكل فلكي غريب تقتضي انخراق العادة
ولان البدن الانساني انما يتولد من العناصر الاربعة بشرط نسبة مخصوصة
في المقادير بين تلك الاجزاء فلو فرضنا اجزاء صغيرة من العناصر بحيث
نسبة بعضها الى البعض كنسبة اجزاء العناصر التي في بدن الانسان بعضها الى البعض
فعلى هذا يجوز ان يتولد انسان على مقدار البقة بل اصغر بحيث يكون افضل جميع العلماء
في العلوم واما ما ذكروه عن الكبرى فلانه لو كان معجز نبي خرم بحيث عن اعدايه
فقالوا هذا ليس لك بل لفلان وقد مر تمام هذا التقرير واما تجويز ان يكون فاعل
هذا المعجز مزاجه او نفسه او غيرهما فليس حقا اما عند الاشاعرة فلانه لا موثر الا
الله تعالى واما عند المعتزلة فلانه تمكينه تعالى ذلك الفعل من فعل المعجز بتمكينه

تعالى لانه

تعالى له يكون فاعلا للقبيح تعالى الله عن ذلك واما عند الفلاسفة فلان جعله تعالى
مزاجه ونفسه قادرا على فعل المعجز معجز لانه لا يعود الى انه تعالى فعله لان فاعل
السبب فاعل المسبب وكذا لو جعل غير مزاجه ونفسه فاعلا لهذا المعجز بالنسبة
الى من ظهرت هذه المعجزة على يده واما تجويز ان يكون له غرض التصديق فانه يستلزم
تجويز صدور القبيح عنه تعالى وهذا وارد على المعتزلة واما كونه ابتدا عادة او تكرر عادة
فانه في غاية البعد لخلوه عن الفايدة وقد مر انه تعالى صادق وانه تعالى لا يفعل
القبيح وحديث الملك يفيد اليقين واحتمال غير ذلك مما لا يذهب اليه سليم الفطرة والبدل
غير لازم للنسخ لجواز تغير المصالح بتغير الاوقات والاشخاص فيكون المامور به حسنا
في وقته سبحانه وقت يحسن النهي عنه وهذا الجواب على راي المعتزلة ولم يثبت بالتواتر
قول موسى عليه السلام تمسكوا بالسبت ابدا لانتفا شرط التواتر ثم ان موسى عليه السلم
بين بيانا تكليفا ان شريعته سينسخ ولم ينقل ذلك لانقطاع تواتر اليهود لان
بخت نصر استاصلهم او نقول لم يثبت الا الدوام ولا عدم الدوام لكن علم التغيير بدليل
خارجي او نقول يثبت الدوام ولا يلزم منه ارتفاع الامان لانه لا ينافي انقطاع الحكم
بعد مدة طويلة لان التابيد قد يستعمل فيما سمي مدة طويلة فان في التوراة انه تعالى
قال لنوح عليه السلام عند خروجه من الفلك اني جعلت لكل دابة حية مالا لك
ولذريتك واطلقت ذلك لكم كنبات العشب ابدا ما خلا الدم فلا تاكلوه ثم انه حرم على لسان
موسى كثيرا من الحيوان وايضا في السفر الثاني من التوراة قربوا الى كل يوم خروفين
خروف غدوة وخروف عشية بين المغارب قربانا دايما ثم انقطع ذلك الدوام عند علمايهم
وقال في موضع كل عبد يخدم ست سنين يعرض عليه العتق فان لم يقبل تثقب اذنه
ويستخدم ابدا وقال في موضع اخر يستخدم خمسين سنة ثم يعتق في تلك السنة
د في وجوب العصمة لطف يفعله الله عز وجل بالمكلف لا يكون معه داع الى ترك
الطاعة وارتكاب المعصية مع القدرة على ذلك وقال الفلاسفة انها ملكة
متمكنة في النفس لا يصدر عن صاحبها معها المعاصي وقال اخرون العصمة ما لا يتمكن
المعصوم بالمعاصي فمنهم من قال عدم المكنة لاختصاص بدنه او نفسه بخاصية تقتضي
امتناع صدور المعاصي منه ومنهم من سوى بين اشخاص الانسان في الخواص من البدنية

والنفسانية ونشر العصمة بالقدرة على الطاعة وعدم القدرة على المعصية وهو
قول ابي الحسن الاشعري ويدل على بطلان قول من سلب القدرة على المعصية انه لا
يمدح في معصيته حينئذ وانه لا تكليف في حقه فلا ثواب ولا عقاب وقوله تعالى
قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي وسبب العصمة عندهم اربعة احدها اختصاص نفسه
او بدنه بملكة تمنعه من الاقدام على المعصية والثاني كونه عالما بالمدح على المعصية
والثالث تاكيد تلك العلوم بتتابع الوحي اليه والرابع كونه بحيث اذا ترك الاولى عوتب
على ذلك وفي الثالث نظر لانه لا يجب في غير النبي كالملائكة وغيرهم واذا عرفت
ذلك فنقول اتفق الناس على انهم معصومون على الكفر والبدعة الا الفضيلية من
الخوارج والفضيلية اعتقدوا جواز صدور الذنب عن الانبياء وكل ذنب عندهم
كفر وجاز صدور الكباير عنهم عند قوم ولم يجوز عند المعتزلة قبل الرسالة
ومعتمدهم التقبيح العقلي وجاز صدور الصغيرة عند اكثرهم ثم منهم من قال يجوز
صدورها عنهم على سبيل السهو وعلى وجه ترك الاولى او على سبيل الاشتباه بالمباح
واما على سبيل القصد فلا والاجماع منعقد على عصمتهم بعد الرسالة من تعمد الكذب
في الاحكام لدلالة المعجزة على الصدق في الاحكام وجوزه القاضي ابو بكر
غلطا وقال دلت المعجزة على صدقه اعتقادا واما غير تعمد الكذب في غير
الاحكام من المعاصي فالاجماع منعقد على عصمتهم من الكباير وصغاير الخسة
والاكثرون على جواز غير الكباير وغير صغاير الخسة عمدا وسهوا لكنه سهوا بادر
في حال الغضب خلافا للجبائي في العمد والشيعة منعوا صدور الكبيرة والصغيرة عنهم
عمدا وسهوا قبل النبوة وبعدها واستدلوا بوجوه الاول انه تعالى لو بعث غير المعصوم
لكان مناقضا لغرضه لان الغرض من البعثة تحصيل الثواب بامتثال اوامرهم وذلك
لا يحصل الا بعد السكون الى قولهم وافعالهم وذلك لا يحصل الا بعد العلم بعدم
صدور الذنب عنهم والثاني انه لو لم يكن معصوما لجاز ان يامر بما لم يومروا به وينهى
عما امروا به والثالث لو صدر عنهم لكانوا اقل درجة من العوام لان عقابهم
يكون اشد لان معرفتهم بالله اتم والرابع انه لو صدر عنهم ذنب لم تقبل شهادتهم لقوله
تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا والخامس انه لو صدر عنهم ذنب لوجب زجرهم عن

الذنب

الذنب ولحرم ايذاؤهم ولوجب ان لا يتبعوا واللوازم باطلة لانها منفرة للطباع
عن اتباعهم لا يقال لا نسلم حصول النفرة عن اتباعهم مع تجويز صدور المعصية
عنهم فان اكثر المسلمين على تجويزها وقبول اقوالهم ولان المعصية توجب النفرة
عنهم على تقدير استحقاق العقاب عليها والصغاير ليست كذلك ولان الادلة السمعية
تدل على صدور المعاصي عنهم لانا نقول صدور المعصية لا توجب ترك قولهم بالكلية
بل يحصل منه مفسدة في بعض الاحوال ووقوع الصغاير عنهم منفر للطباع عنهم لان
كونها صغيرة تخفى على العقلاء واما الادلة السمعية فمتاولة وتاويلها بالاجمال انها
محمولة على ترك الاولى ولون المنهي عنه نهي تنزيه لا تحريم واما تاويلها بالتفصيل فمذكور
في التفاسير واما الشيعة لم يجوزوا السهو عليهم والاجماع ان يسهوا في اداء ما يجب اداؤه
واشترطوا ايضا تنزيههم عن دناءة الاباء وعهر الامهات لتحصيل الانقياد ولا تنفر الطباع
عن اتباعهم والاقتداء بهم ٥ اختلف العلماء في ان الانبيا افضل من الملائكة فذهبت الاشاعرة
والشيعة الى ان الانبيا افضل من الملائكة والفلاسفة والمعتزلة والقاضي ابو بكر من
الاشاعرة الى ان الملائكة افضل احتج الاولون اما اولا فبقوله تعالى ان الله اصطفى
ادم ونوحا وال ابرهيم وال عمران على العالمين وهو عام في كل من يقع عليه اسم العالم
والمراد بالاصطفا التفضيل واما ثانيا فلان الادمي يعبد الله تعالى مع وجود الصوارف
عن ذلك وهو الشهوة والغضب فيكون عبادته اشق من عبادة الملائكة الخالصة عن الشهوة
والغضب واما ثالثا فلانه تعالى امر الملائكة بسجودهم لادم بقوله تعالى فقعوا له ساجدين
والسجود اعظم انواع الخضوع وامره تعالى بالخضوع للسافل لا يليق بالحكمة واما رابعا فلان ادم
عليه السلام كان اعلم منهم لقوله تعالى انبئهم باسمائهم والاعلم افضل احتج القايلون بافضلية
الملائكة بوجوه الاول قوله لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة
المقربون فانه يفهم منه تفضيل الملائكة على المسيح لانه ذكر عيسى ثم ارتقى الى الملائكة
والارتقا انما يكون للاعلى فلا يقال لا يستنكف زيد من هذا ولا عبده بل بالعكس
واجيب عنه بانه لم يذكر الملائكة تفضيلا لهم على البشر بل ردا على
الذين يقولون الملائكة الهة كما رد على النصارى والثاني قوله تعالى ما هذا بشرا ان هذا
الا ملك كريم ٥ **واجيب** عنه على انه يدل على ان الملك اكمل واحسن خلقا لا على

انه افضل منه والثالث قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزاين الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك اى ولا ادعى الملكية فاقدر على ما لا يقدر عليه البشر ويمكن ان يجاب عنه بانه يدل على ان الملك اقدر على الافعال من البشر ولا يلزم منه ان يكون افضل منه والرابع قوله والمومنون كل آمن بالله وملايكته وكتبه ورسله فان تقديم الملايكة على الرسل يقتضي افضليتهم ويمكن ان يجاب عنه بمنع ذلك وانما ذكر هذا الترتيب لان الايمان بالرسل لا يمكن الا بعد الايمان بالله وملايكته التي هم وسايط بينه تعالى وبين الرسل والخامس ان الملايكة دايمة في العبادة لقوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون والرسل ليسوا كذلك ودايم العبادة افضل من منقطعها والسادس ان نسبة النفس الى النفس كنسبة البدن الى البدن وابدان السماء افضل من ابداننا فنفوسها افضل من نفوسنا ٥ والسابع ان الملايكة خالية عن الشهوة والغضب بل هي خير محض بخلاف البشر والثامن ان علومهم اكمل لكون نفوسهم اقوى واكمل التاسع انهم وسايط بين الله تعالى وبين البشر وفيه نظر اما اولا فلان جميع الملايكة ليسوا وسايط سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكون الرسول مفضولا بالنسبة الى المرسل اليه فان الرسول من الملكين مفضول بالنسبة اليهما

و والانبيا افضل من الاولياء لقوله صلى الله عليه وسلم في ابي بكر رضي الله عنه والله ما طلعت الشمس ولا غربت على احد بعد النبيين والمرسلين افضل من ابي بكر فهو يدل على ان ابا بكر افضل من كل من ليس نبيا ودون من كان نبيا ولان الولي هو الكامل في ذاته والنبي هو الكامل في ذاته المكمل لغيره فان ادعى بعضهم انه كمل طايفة فان من كمله بالنسبة الى من كمله محمد صلى الله عليه وسلم كقطرة بالنسبة الى البحر ٥ **و** محمد صلى الله عليه وسلم افضل الانبياء اما اولا فلقوله تعالى اوليك الذين هدى الله فبهداهم اقتده امره بالاقتدا بهم فيكون جمع ما اتوا به والا كان عاصيا واذا اتى بجميع ما اتوا به متفرقين في الخصال الحميدة كان افضل منهم واما ثانيا فلان دعوته في التوحيد والعبادة وطلب [?] وصلت الى اكثر بلاد العالم فشرعه اعم من شرع غيره فايدة واكثر نفعا واتباعه اكثر عددا واما ثالثا فلان اخلاقه اشرف من اخلاق غيره وذلك يدل على فضله على غيره في قوتي العلم والعمل واما رابعا فلقوله صلى الله عليه وسلم انا اشرف البشر لا يقال قوله لا نفرق بين احد من رسله يدل على خلاف ما ذكرتم لان معناه الرسول والمومنون

يقولون

يقولون لا نفرق بين احد من رسله لانا نقول معنى قوله لا نفرق بين احد من رسله انا لا نومن ببعض ونكفر ببعض كاليهود والنصارى بل نومن بكلهم **ج** جاز بعثة رسول من غير شرع عند ابي علي ولم يجز عند ابي هاشم لان العقل كاف في معرفة العقليات وسمعه لمعرفتها عبث ولابي علي كما يجوز بعثة نبي اخر واظهار معجزة بعد معجزة مع وجود العلم بالنبي الاول ومعجزته الاولى بعثة رسول بما يقتضيه العقليات وان كان العقل كافيا فيه **واجاب** عنه اصحاب ابي هاشم بالفرق وهو ان الفوايد يحصل من بعثة نبي لتغير المصالح بتغير الاوقات والاشخاص بخلاف العقليات فانها لا تتغير ولاصحاب ابي علي ان يقولوا ان ابا علي لا يجوز بعثة رسول في العقليات الا اذا حصل بعثه فايدة في تحصيل العقليات لم تحصل بدونها بان يكون دعاوه في العقليات لطفا للعباد في كتاب العلوم العقلية او معلما او مستخرجا لهم الصنايع الغريبة والعلوم الدقيقة التي لا يهتدي اليها العقول من غير تعليم مرشد **ط** اختلفوا في جواز اظهار المعجزة على العكس مما ساله الكاذب لما قيل لمسيلمة ان محمدا صلى الله عليه وسلم دعا للاعور فرد الله عليه عينه فادع ايضا له فدعا له فذهبت عيناه ومنعه قاضي القضاه لان هذا المعجز لا تعلق له بدعواه لعدم مطابقته اياه وجوزه الباقون **واجابوا عنه** بان تعلق المعجز بدعوى الصادق ليس الا لانه لو لم يكن صادقا لما نقض الله العادة ومثل هذا ثابت في دعوى الكاذب لانه لولا انه كاذب لما اظهر الله تعالى المعجزة على العكس وقال القاضي ابو بكر عدم ما طلبه الكاذب في تكذيبه كاف فاظهار المعجز على العكس عبث **واجيب** عنه بمنع العبث لانه يحصل به زيادة التكذيب ٥ **ي** يجوز ان يظهر الله تعالى معجزا ارهاصا لنبي ياتي من بعد وهو مذهب بعض المعتزلة ومعتزلة البصرة على منعه واستدلوا عليه بانه لو جاز ذلك لزم نقض عادة بغير غرض لان المعجزة انما تكون لتصديق النبي كما هو راي الجمهور او لاكرام بعض الاولياء كما هو راي طايفة والارهاص ليس واحدا منهما والثاني باطل ٥ **واجيب بالمنع** لان الارهاص لا يجوز الا اذا تقدم من البشارة من النبي المتقدم ببعثة من ياتي فاذا ظهر ذلك للناس واستقضت العادة صار ذلك متعلقا بدعواه النبوة من بعد من حيث المعنى **يا** في الكرامات ذهب جمهور المعتزلة

الا منع كرامات الاولياء الا ابا الحسين البصري وذهب الفلاسفة وجمهور الاشاعرة
الى الجواز الا ابا اسحق الاسفرايني واستدل المجوز بوجوه احدها كرامات مريم من الحبل
من غير ذكر وحصول الرزق عندها من غير سبب ظاهر فانه من خوارق العادات
والثاني قصة اصف والثالث قصة اصحاب الكهف فانه تعالى ابقاهم في النوم ثلثمايه
سنة ثم احياهم من غير افة وهم ما كانوا انبيا فيكون من باب الكرامات **واجاب**
المانع عن الاول انه محمول على معجزات عيسى عليه السلام او معجز لنبي ذلك الزمان وهو زكريا
واورد عليهم ان المعجز امر ظاهر للمنكرين حتى يمكن الاستدلال به على المنكرين لكن ظهور
جبريل وحبل مريم من غير ذكر لم يطلع عليه احد الا مريم فلا يمكن جعله معجزا لعيسى
او لزكريا عليهما السلام وعن الثاني انه كان من معجزات سليمان عليه السلام لانه كان لا سبيل التحدي
مع بلقيس يعني بعض اتباعنا يقدرون عليه فهل انتم تقدرون عليه بدليل انها اسلمت
بعد مشاهدة معجزاته وعن الثالث ان معجز لانبيا ذلك الزمان ولا كان الا من بعضهم
لم قلتم انه ليس كذلك واستدل المانع اما اولا فان تجويز الكرامات يودي الى السفسطة
واما ثانيا فلانه لو جاز انخراق العادة للاوليا لم يمكن الاستدلال به على نبوة الانبياء
لانه من شرط الدليل انه انما حصل حصل المدلول واما ثالثا فلانه لو جاز انخراق العادة
على غير النبي لم يبق لظهورها على النبي وقع ولا مزية كالمنصب الذي يصل اليه الشريف
والخسيس فانه لا يبقى له وقع واما رابعا فلانه لو جازت الكرامات على الاولياء الذين هم في
درجة الجنيد والشبلي وغيرهما لكان ظهورها على اكابر الصحابة كالخلفا الراشدين
والحسن والحسين عليهما السلام اولى لانا نعلم من دين محمد صلى الله عليه وسلم انهم اعلى درجة
من هولاء الصوفية **واجيب عن الاول** بانه لازم ايضا وقد بينا انه ليس
سفسطة وعن الثاني والثالث ان انخراق العادة وحده ليس دليل والمعجز بل هو مع دعوى
النبوة والتحدي وعدم المعارضة ولهذا المجموع وقع ليس لانخراق العادة وحده ذلك
الوقع وعن الرابع ان الكرامات كانت للصحابة رضي الله عنهم فانها رويت لابي بكر وعمر وعلي
كرامات من اخبار الغيوب وغيرها

الفصل الثاني في الامامة

وما يتبعها وفيه احد عشر مسئلة

الاولى في تعريفها وهي رياسة دينية مشتملة على ترغيب عموم الناس في حفظ مصالحهم الدينية

والدنياوية

والدنياوية وزجرهم عما يضرهم بحسبها لشخص من الاشخاص غير الرسول واشرنا بقولنا رياسة
الى انها ولاية احترزنا بقولنا دينية من رياسة دنيوية وبقولنا عموم الناس عن رياسة
القاضي ونيابة الامام وبقولنا لشخص عن كل الامة اذا عزلوا الامام بفسقه وبقولنا غير
الرسول عن رياسة الرسول **ب** في نصب الامام وما فيه ذهب بعضهم الى عدم وجوب
الامام والجمهور الى وجوبه فمنهم من قال بوجوبه قطعا عقلا ومنهم من قال بوجوبه
سمعا وهم اهل السنة ومنهم من قال بوجوبه عقلا وسمعا اما القايلون بوجوبه عقلا
فقال بعضهم بوجوبه منه تعالى انه اوجب نصب الامام اي هو سبب للوجود به وهم الغلاة
والاسمعيلية فانهم قالوا التعليم واجب لان معرفته تعالى على وجه يترتب الثواب لا تحصل
الا بمجموع النظر والتعليم فلا بد من معرفة الامام وقالت الشيعة بوجوبه عليه تعالى
عقلا وهم بعد اتفاقهم على انه يجب ان يكون منصوصا من قبله او ممن كان
منصوصا من قبله اختلفوا فقالت الاشاعرة والكيسانيه ان ذلك النص يجب ان يكون
جليا وقالت الزيديه قد يكون جليا وقد يكون خفيا واما القايلون بوجوبه سمعا
وعقلا فهو الجاحظ وابو القسم الكعبي وابو الحسين البصري واما القايلون بعدم وجوبه
مطلقا فهو بعض الخوارج فانهم قالوا ان نصبوه جاز وان تركوه جاز وقال
الاصم من المعتزلة لا يجب نصبه عند ظهور العدل والانصاف لعدم الحاجة اليه في
هذه الحالة ويجب عند ظهور الظلم والجور للحاجة حينيذ وعكس بعضهم فقال بعدم
وجوبه عند الظلم والجور لجواز ان يستعملوا طاعته فيصير نصبه سببا لزيادة الفتنة
وبوجوبه عند العدل والانصاف لظهور الشرايع واحتج القايلون بوجوبه
شرعا بان الصحابة رضي الله عنهم بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم اجمعوا على انه لا بد
من الامام واجماعهم حجة شرعية وبان الامة اجمعوا على انه لا يتولى اقامة الحدود
الا الامام او نايبه والله تعالى امر باقامة الحدود كقوله فاجلدوهم والسارق والسارقة
والزانية والزاني واذا لم يمكن اقامة الحدود الا بالامام كان الامر باقامة الحدود
امرا بنصب الامام لان ما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا للمكلف
فهو واجب وفي صدق هذه المقدمة نظر عند الاشاعرة لجواز تكليف ما لا يطاق
واما ما ذهب اليه الغلاة والاسمعيلية فمما لا دليل على اثباته واحتجت الشيعة على نصب

وجوب نصب الامام عقلاً بانه لطف لانه مقرب الى الطاعة ومبعد عن المعصية لان الخلق اذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم من المحظورات ويحرضهم على الواجبات فان حالهم في اداء الواجبات وترك المحظورات اقرب من حالهم في ذلك اذا لم يكن هذا الرئيس واجب لانه كالتمكين للمكلف في فعل ما كلف به والتمكين واجب فكذلك ما هو بمنزلته وبانه صلى الله عليه وسلم لم يخرج قط عن المدينة الا وقد استخلف عليها رجلا وانما كان يفعل كذلك لئلا يختل امر الرعية وهذا بعد الموت اهم لان رعاية المصالح وقت الغيبة وان كانت شاقة الا انها ممكنة واما رعايتها بعد الموت فغير ممكنة

فان قيل لا نسلم ان نصب الامام لطف سلمناه لكن انما يجب نصب الامام ان لو لم يشتمل على وجه مفسدة وهو ممنوع لانه يشتمل على وجه المفسدة منها ان نصبه اثارة الفتن وقيام الحروب كما كان في زمن علي والحسن والحسين ومنها ان مع وجود الامام يفعل المكلف المامور به ويترك المنهي للخوف من الامام لا لكونه حسنا او قبيحا وهو فاسد ومنها ان فعل الطاعة وترك المعصية عند عدم الامام اشق فيكون الثواب عليها في حال عدمه اكثر ففي نصبه فساد سلمنا ان الامام لطف خال عن المفسدة لكن لا نسلم ان ذلك دائما لجواز ان يكون في بعض الازمنة من يستنكف اتباع غيره سلمنا انه لطف دائما لكن هاهنا ما يدل على انه ليس لطفا لانه متى كان مطلقا اذا كان ظاهرا نافذ الحكم واذا لم يكن والاول مسلم والثاني ممنوع لان وجوده انما يفيد الامتناع عن القبائح والاقدام على الطاعات اذا كان ظاهرا قاهرا اما اذا لم يكن كذلك فما هو لطف لا يوجبونه وما يوجبونه ليس بلطف سلمناه لكن ما ذكرتم يقتضي ان تكون القضاة والامرا معصومين لانه لطف لانه اذا كانوا معصومين كان الناس اقرب الى الطاعة وابعد من المعصية فان وجب هذا اللطف فهو خلاف مذهبهم وان لم يجب انتقض دليلهم سلمناه لكن لا نسلم ان كل لطف واجب فان اللطف على ثلثة احوال احدها ان يعلم من يلطف له ان الملطوف له يفعل الملطوف فيه وثانيها ان لا يعلم انه لا يفعله وثالثها ان يعلم انه لا يفعله فانه يجب فعل اللطف في الاولين لا في الاخير واذا كان كذلك لا يجب عليه تعالى نصب الامام الا اذا علم انتفاع الخلق به وذلك غير معلوم لاحتمال ان يعلم تعالى في بعض الاوقات ان الامام ليس لطفا فيهم وحينئذ لا يجب عليه نصب الامام ثم ان كل

زمان

زمان تحتمل ذلك فلا يصح الحكم بوجوب نصب الامام عليه تعالى في شيء من الازمنة

والجواب انا بينا انه لطف وانما قلنا ان غيره لا يقوم مقامه لاتفاق العقلاء في جميع المواطن على اختلاف طبقاتهم في الازمنة المختلفة على نصب الرؤساء لاجل دفع فسادهم ولو كان ثمة طريق اخر لالتجاوا اليه وما ذكر من انه مشتمل على وجوه المفسدة ممنوع واما ما ذكروه من الفساد فمدفوع لاحتمال انه لولا امامة علي والحسن والحسين كانت الفتنة اشد واعظم مما كانت ولا نسلم انه لا يجوز ترك المعصية الا لكونه قبيحا فان ترك المعصية واجب سواء كان تركها لقبحها او للخوف او لغير ذلك ولا نسلم انه تعالى يريد الاشق بل الاسهل لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر واستنكاف بعض اتباعه لا يمنع نصبه كما لا يمنع استنكاف بعض المنافقين اتباع الرسول بعثته وايضا ذلك الاستنكاف انما يكون بالنسبة الى شخص واشخاص معدودة فلا يبطل الفائدة الكلية لامر جزئي وقوله انما يكون لطفا اذا كان ظاهرا ممنوع فان مع غيبته يجوز المكلف ظهوره كل لحظة مخافة فيمتنع من الاقدام على المعاصي وترك الواجبات وذلك يكون لطفا فان قيل تصرف الامام ان كان شرطا في كونه لطفا وجب عليه تعالى فعله وتمكينه والا يمكن وجوده لطفا

قلنا تصرفه شرط في كونه لطفا لكن لا يجب عليه تعالى تمكينه بحيث يؤدي الى الجبر لانه على اثباته تمكين انفاذ امره لان اللطف انما يجب اذا لم يناف التكليف والجبر مناف له وانما يتم لطف الامام باموره الاول خلق الامام وتمكينه بالقدرة والعلوم والنص عليه باسمه ونسبه وهذا يجب عليه تعالى وقد فعله تعالى والثاني تحمل الامام الامامة وقبوله لها وهذا يجب على الامام وقد فعله والثالث النصرة له والذب عنه وامتثال اوامره وقبول قوله وهذا يجب على الرعية قوله وكون القضاة والامراء معصومين لطف ممنوع او غير مؤد الى المطلوب لانه لا يجب على الامة اتباع القضاة والامراء شرعا في اوامرهم ونواهيهم بل انه اتباع الامام وايضا ان هذا لا يرد على كون نصب الامام لطفا بل على اللطف فهو وارد على المعتزلة وقوله لاحتمال ان يعلم تعالى انه في بعض الاوقات ان الامام ليس لطفا وذلك بان ينتفع الامة به فلا يجب نصب الامام حينئذ قلنا لا نشك ان الامام لطف بالنسبة الى بعض المكلفين

قطعًا فان بعضهم يمنع به البتة واحتج القايل بوجوبه على الخلق عقلًا بانه اذا كان في
البلد رييس قاهر ضابط يامر بالمعروف وينهى عن المنكر يندفع الضرر بخلاف ما
اذا لم يكن ودفع الضرر واجب فوجب نصبه على الخلق **فان قيل** ربما يستنكف
القوم عن متابعة ذلك الرييس فيزداد الشر **قلنا** هذا الاحتمال نادر احتج
الشريف المرتضى بعين هذا الدليل على وجوبه على الله تعالى وهو ضعيف لانه وان سلم
اشتماله على المنفعة لكن لا يبعد اشتماله على مفسدة بوجه وحينئذ يقبح منه تعالى
نصبه لا يقال هذا وارد عليكم للفرق بين البابين لانه يكفي في ايجابنا نصب الامام
على انفسنا ظن المصلحة بخلاف ايجاب نصبه على الله تعالى فانه لا يجوز ايجاب شي عليه
تعالى الا اذا علم يقينًا انه مصلحة خالية عن المفسدة **د ج** في صفات الامام الاترون
على انها تسعة وهي ان يكون مجتهدًا في اصول الدين وفروعه ليكون قادرًا على ايراد الادلة
والاجوبة عن الشبهات ذا راي وسياسة بتدبير الحرب والصلح شجاعًا لئلا يهرب في
الحرب عدلًا لئلا يصرف الاموال الى اغراض نفسه ذكرًا لانه لا يوجد في الاناث هذه
الصفات حرًا لئلا يستحقره الناس لعبيد عاقلًا بالغًا لامتناع هذه الصفات بدون
العقل والبلوغ وان يكون خلافًا للقوم لقوله صلى الله عليه وسلم الايمة من قريش ط
وشرطت الامامية كونه عالمًا بجميع الدين وقال غيرهم ان كان المراد بذلك
انه يجب ان يكون عالمًا بجميع قواعد الشريعة وفروعها بحيث لو وقعت واقعة جديدة
يتمكن من استنباط الحكم منها فهو مذهبنا وهو المراد بقولنا يجب ان يكون مجتهدًا
وان كان المراد به علمه باحكام جميع الحوادث مفصلًا فهو باطل لان جزئياتها التي يمكن
وقوعها غير متناهية واختلفوا في وجوب عصمة الامام وهو مشروط عند الاثنا عشرية
وليس بشرط عند اهل السنة والمعتزلة والزيدية والخوارج احتجت الاثنا عشرية
اما اولًا فلان علة احتياج الناس الى الامام جواز الخطا عليهم فلو جاز الخطا عليه افتقر
الى امام اخر فدار او تسلسل واما ثانيًا فلان الامام يقتدى به فلو جاز الخطا عليه
جاز الاقتدا به في الخطا واما ثالثًا فلانه ناقل للشرع وحافظ له فلو لم يكن معصومًا
لم يعتمد على نقله واما رابعًا فلانه على تقدير اقدامه على سفك الدما واستباحة الفروج
وانواع المظالم فان وجب على الامة منعه عنه وزجره كان بحيث ينفذ فيه حكم الغير

وان لم

وان لم يجب فهو باطل لوجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واما خامسًا فلقوله تعالى لابرهيم
الخليل عليه السلام اني جاعلك في الارض امامًا قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين
فانه يدل على ان عهد الامامة لا يصل اليه الظالم والمذنب ظالم **واجاب اهل** السنة
عن الاول بانه مبني على انه يجب عليه تعالى نصب الامام لجواز الخطا عليهم وقد مر
ضعفه وعن الثاني ان الشريعة انما تبقى محفوظة بنقل الناقل المعصوم ان لو راى وامكن
الوصول اليه والرجوع الى قوله لمن اراد ذلك والامام الذي يسمونه ليس كذلك
وقالت الشيعة انه يروي ويروى عنه العلم ويستفيد وينتفعون به لكنه لم
يعلم نسبته قبلك وعن الثالث انه لا خلاف في وجوب الاقتدا بنواب الامام والعلما
والقضاة والشهود مع عدم عصمتهم فما يقولون عنه فهو جوابنا قالت الشيعة نواب
الامام المعصوم لا يقدمون الا على ما يراه الامام والا عزلهم والشهود انما يقبل قولهم
وان لم يفيد اليقين والصورة ولا لشهادتهم في امور حرسه بخلاف الامام وعن الرابع انه لا
يلزم اقدامه على هذه الاشيا اذا لم يكن معصومًا وبتقدير اقدامه عليها يعزلونه وينصبون
غيره وايضًا يعارضه ان المعصوم اذا فوض الامارة الى بعض النايب فذلك النايب غير
معصوم فيتجه ما ذكروه والذب عنه ان كان المانع له الامام وحده لم يقدر على ذلك الا
بعساكره وان هو مع العسكر فهو باطل ايضًا لان عسكره غير معصومين فربما
يسكتون امر الامام المعصوم كما لم يمتثل العسكر الذي كان مع علي فكما يقولون ههنا فيجب
نقول في الامام وقالت الشيعة اذا اقدم الامام على هذه الاشيا فقد لا يقدرون
على عزله فان معاوية كان يقدم عليها مع ان الناس عجزوا عن عزله وعدم امتثال عسكر علي لانه لم
يكن كلامه في بابه بل في شي اخر كان فيه لهم شبهة وعن الخامس ان الاية تدل على ان
الامام لا يصدر عنه الذنب ولا يلزم منه ان يكون معصومًا واحتج الجمهور على وجوب
العصمة ليس شرطًا فانه دل الدليل على صحة امامة ابي بكر رضي الله عنه لما يجي وهو غير
واجب العصمة بالاجماع **د** في سبب الامام اتفقت الامة على ان نصبه تعالى او نص رسوله
على شخص بالامامة سبب يستقل باثبات امامته واختلفوا في صيرورته امامًا بسبب اخر وقالت
العباسية سببه النص او الارث على انه لا يجوز ذلك اما اولًا فبان الامام نايب الغير
وهو الله تعالى او رسوله فلا يصح الا باذنه واما ثانيًا فلان اهل البيعة لا يتمكنون من نصب

القاضي والمحتسب فلا يتمكنون من نصب الامام اولى واما الثاني فلان الامام اعلم الخلق
وافضلهم وازهدهم ولا اطلاع لاحد عليه غير الله تعالى واما الرابع فلان
اثبات الامامة بالبيعة يفضي الى الفتنة لان لكل قبيلة او لاهل بلد ان يقولوا الامام منا
كما وقع الخلف بين قريش وبين الانصار يوم بيعة ابي بكر واما خامسا فلانه معصوم لما
مر فيجب ان يكون منصوصا لان العصمة امر خفي لا يطلع عليه الا الله تعالى
اجاب الجمهور عن الاول بان اجماعهم على شخص بالامامة يقوم
مقام النص على امامته لان الاجماع حجة وجب العمل به وعن الثاني بالفرق وهو انه
يجب متابعة الامام بعد اختيارهم اياه ومتابعتهم اياه بخلاف نصب الرعية قاضيا
او محتسبا وعن الثالث بمنع انه لا يعلم ذلك غيره تعالى وبتقدير تسليمه يمنع انه يجب
ان يكون افضل واعلم وازهد وعن الرابع بان عدم نصبه يودي الى الفتنة اكثر
مسئلة ان الامام هل يجب ان يكون افضل من الرعية اجمعت الامامية على ذلك ووافقهم
بعض المعتزلة وخالفهم الاشاعرة وساير المعتزلة وهو لا يجوزوا تقديم المفضول
على الفاضل واستدلت الامامية بانه ان لم يكن افضل فان مساويا لبعض رعيته يلزم الترجيح
بغير مرجح وان كان انقص لزم تقديم المفضول على الفاضل وهو قبيح ومنفر لطبيعتهم
عن قبوله واجاب من لا يشترط اما اولا فانه مبني على القبح
العقلي وقد مر جوابه واما ثانيا فبانه لا يجوز تقديم المفضول على الفاضل فيما هو
الافضل اما في غيره فلم لا يجوز مثلا يكون شخصان احدهما افضل في العلم والزهد
والشجاعة واخر افضل باحوال الحرب وتدبير الملك والرعية فان الثاني اولى بالرياسة
من الاول واما ثالثا فبان الرعية اذا كانوا لا يطيعون الفاضل ويطيعون المفضول
فان تقديم المفضول على الفاضل حسن كما اذا مات امير بلد وله ابن سايس وفيها من
هو افضل من ذلك الابن فانه لا يقبح من الامام ان يولي ذلك الامير دون الاخر
وفي انه صلى الله عليه وسلم هل نص على احد بالامامة فذهب جمهور الاشاعرة والمعتزلة
والخوارج والمرجية الى انه لم ينص على احد وذهب غيرهم الى انه نص نصا جليا وذلك
المنصوص عليه ابو بكر عند الحسن البصري بالنص الخفي وهو تقديمه صلى الله عليه
وسلم اياه في الصلاة وعند الشيعة اما عند الزيدية فبنص خفي وهو الذي لا يعلم المراد منه

بالضرورة

بالضرورة وعند سايرهم بنص جلي وهو قوله صلى الله عليه وسلم سلموا على علي بامرة المؤمنين
وقوله مشيرا اليه واخذ بيده هذا خليفتي فيكم من بعدي فاسمعوا له واطيعوا وقوله يوم
الدار وقد جمع بني عبد المطلب ايكم يبايعني ويوازرني يكن اخي ووصيي وخليفتي
فبايعه علي لا غير واما العباسية فلم يذكروا نصا على امامة عباس وانما قالوا تخصيص
النبي صلى الله عليه وسلم اياه باقوال وافعال يدل على انه احق بالخلافة من غيره وفي ان الامام
من بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم من هو فقال جمهور المسلمين انه ابو بكر وقالت
الشيعة الا بعض الزيدية انه علي وقالت طايفة انه العباس وانا اذكر دلايل كل منهم
واجوبتهم على الوجه الذي ذكروه من غير تعرض للترجيح لئلا يوهم العصبية واستدل
الجمهور بوجوه احدها ان الامة اجمعوا على انه ابو بكر او العباس او علي وليس احد
للاخرين لعدم منازعتهما اياه وعدم منازعتهما ليس بعجزهما لان عليا كان في غاية الشجاعة
وكانت فاطمة زوجته والحسن والحسين ابنيه والعباس والزبير وجميع بني هاشم
وابو سفيان شيخ بني امية معه ولم يكن لابي بكر مال وعسكر وشوكة فلو كانا تحققهما كان
تركهما اياها مع عدم العجز معصية والثاني قوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا بالذين من بعدي
ابي بكر وعمر فاوجب الاقتدا بهما في الفتوى ومن جملة ما افتى به كونهما امامين والثالث
انه صلى الله عليه وسلم استخلفه في الصلوة في مرض موته فيكون خليفته في الصلاة وعزله
غير معلوم واذا كان خليفته في الصلاة كان خليفته في ساير الاشياء لانه لا قايل بالفرق
والرابع انه افضل ومتى كان كذلك فهو امام لما سلمته الشيعة اما كونه افضل فلقوله
وسيجنبها الاتقى الذي يوتي ماله يتزكى فهذا الاتقى افضل الخلق لقوله تعالى ان اكرمكم عند
الله اتقاكم وهو اما ابو بكر واما علي باجماع الامة لكن لا يمكن حمله على علي لانه تعالى
قال في وصفه وما لاحد عنده من نعمة تجزى الا ابتغاء وجه ربه الاعلى ولم يكن علي كذلك
لانه صلى الله عليه وسلم رباه تربية الوالد لولده وهذه النعمة توجب المجازاة واما ابو بكر
فانه كان للنبي صلى الله عليه وسلم في حقه نعم لكنها لا يمكن مجازاتها لانها نعمة الارشاد فتعين حمله
على ابي بكر ولقوله صلى الله عليه وسلم والله ما طلعت الشمس ولا غربت على احد بعد النبيين
افضل من ابي بكر والخامس انه لو كان الامام عليا بالنص الجلي مع ان الامة انكروه كانت
هذه الامة شر امة والتالي باطل لقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس والسادس

اجماع الصحابة على امامته ٥ **اجابت الشيعة** عن الاول بانا لا نسلم انهما نازعاه
وانهما كانا عاجزين فان الناس بايعوا ابا بكر في سقيفة بني ساعدة وهما مشغولان بدفن
رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم امتنع علي وجميع بني هاشم من بيعته الى ان ماتت فاطمة ولم
يقدر علي مع بني هاشم على قتال القوم يدل على عجزه ما ذكره في خطبه وما نقل عنه في
مقامات كثيرة ثم عارضوه بانه لو كان اماما لما استقال لكنه استقال فانه يروى انه قال
اقيلوني ولست بخيركم وعلي فيكم فلو كان اماما لما طلب الاقالة من اعظم المعاصي والعاصي
لا يصلح للامامة وروي عن عمر انه قال كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله المسلمين
شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه ٥ **واجاب** الجمهور عن المعارضة بما بها
خبر واحد ولم يعد اليقين وانما قال عمر ما قال على تقدير صحة قوله ان تلك البيعة كانت في
معرض انها لا تتم لانه بايعه عمر وقوم من الصحابة من غير مشورة الباقين ورضاهم فجاز
ان يخالفهم الباقون وهم الاكثر وكانت تؤدي الى الخبط او عنى به ان بيعته كانت بيعة
فجاءة ولم يكن مراده القدح في ابي بكر وعن الثاني انه صلى الله عليه وسلم امر المقلدين بالاقتدا
في الفتوى لا المجتهدين كما ثبت في اصول الفقه وعن الثالث انا لا نسلم ان عزله غير
معلوم لما روت العامة انه صلى الله عليه وسلم خرج الى الصلاة يجر رجليه بعدما تقدم القوم
به في الصلوة مستندا على رجلين فاشار الى ما جبر ابي بكر فتاخر وصلى النبي صلى الله عليه وسلم
بالقوم ولا نسلم انه لا قايل بالفرق فان النبي صلى الله عليه وسلم كان يفوض امر صلوة اهل
مدينته او قبيلته الى شخص مع انه ليس ذلك الشخص اماما وكذا الخلفاء بعده ثم انه معارض
باستخلافه صلى الله عليه وسلم عليا على مدينته وعياله ونساؤه مدة خروجه الى تبوك وعن
الرابع انا لا نسلم انه ليس عند ابي بكر نعمة تجزى فان لوالديه نعمة تجزى وحينئذ كان لا به
لا يجوز التمسك بها والحديث خبر واحد لا يفيد اليقين ثم انه معارض باشياء تقتضي
كون علي افضل منه وهي الشجاعة وقرابته منه صلى الله عليه وسلم وكونه زوج البتول وابا
الحسنين وان نفسه كنفس النبي صلى الله عليه وسلم لما ذكره المفسرون في اية المباهلة
وحديث الطير وهو انه لما اهدي الى النبي صلى الله عليه وسلم طير مشوي قال اللهم ائتني
باحب خلقك اليك ياكل معي فجاء علي واكل معه منه وحديث المواخاة واثباته صلى الله عليه
وسلم له فضيلة لم تكن لابي بكر وعمر يوم خيبر حين قال بعد انهزام ابي بكر وعمر عن خيبر

سوته مهموما

سوته مهموما غضبانا لاعطين الراية رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير
فرار وهو يدل على ان ما وصف به النبي صلى الله عليه وسلم عليا لم يكن ثابتا في ابي بكر وعمر
لانهما رجعا منهزمين وغضب الرسول عليه السلام وصار مهموما من ذلك وانكره الا ترى
ان ملكا لو ارسل الى غيره برسالة فقصر الرسول في اداء رسالته وحرفها فغضب لذلك
الملك فقال لارسلن غدا رسولا حسن القيام باداء الرسالة لعلم كل عاقل ان ما اتته الرسول
الثاني لم يكن موجودا للرسول الاول قال الجمهور قرينة الوالدين يخرجهما عن
الحكم العام في الاية فيبقى عاما في الباقي وكونه زوج البتول وابا الحسنين فضيلة غير ذاتية
واما اية المباهلة فلان جعل نفس علي كنفسه لا يستلزم كون علي مساويا للنبي في الفضل
او قريبا منه في فضله لجواز ان يجعلها كنفسه في الشفقة والمحبة ولان الرجل اذا قال
لمخاطبه نحن نحضر انفسنا فاحضروا انتم انفسكم فهم منه اهل مقالته ولم يفهم منه من يساويه
في الفضل ثم ان تخصيصه عليا بالدعاء دون عباس وعقيل وساير اصحابه لغاية محبته وشفقته
واما حديث الطير فلاحتمال تخصيص الخلق الذي هو المضاف اليه لان ظاهره يقتضي ان
يكون جميع خلقه تعالى محبوبا اليه تعالى لوجوب اشتراك ما اضيف اليه افعل التفضيل
واصل الفضل لكنه ليس كذلك لان الكافر غير محبوب اليه تعالى ٥٠ **اعلم** ان الامام ذكر
في النهاية ان حديث الطير لو صح لدل على كونه افضل من غيره لكنه من اخبار الاحاد واما حديث
المواخاة فلاحتمال ان مواخاته اياه لان ميل قلبه اليه اشد وابلغ وليس كل من اليه
اشد وابلغ افضل واما حديث خيبر فلاحتمال ان يتوهم غضبان مهموما لتاخر الفتح
وعن الخامس انا لا نسلم انهم تقاعدوا عن جماعة لان كان الزمان الماضي وليس لاستمرارهم
كاسمه وعن السادس منع اجماع الصحابة فان طايفة من اكابر الصحابة امتنعوا عن بيعته
كعلي والعباس وسعد بن عبادة وابنه قيس وابي سفيان والزبير والمقداد وسلمان
وابي ذر والنعمان بن زيد ثم اكثرهم بايعوه بعد ذلك خوفا على انفسهم وبعضهم
استمر على عدم البيعة كسعد بن عبادة وقال الجمهور كلهم بايعوه الا سعد
ابن عبادة ولقايل ان يقول لم ينعقد الاجماع حينئذ الا عند موت سعد وذلك كان
في زمان عمر واما قولهم بانهم بايعوه خوفا على انفسهم فهو خلاف الظاهر
واحتجت الشيعة على امامة علي رضي الله عنه بوجوه احدها

ان الامام يجب ان يكون معصوما لما مر وغيره غير معصوم بالاجماع والثاني انه افضل
الخلق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فوجب ان يكون اماما لامتناع تقديم المفضول
على الفاضل لما مر اما انه افضل فلوجوه احدها قوله تعالى وفضل الله المجاهدين على القاعدين
ولا شك ان عليا كان يجاهد الكفار ويبارزهم ويسلم على ما هو المشهور وابو بكر لم يجاهدهم
ولم يبارزهم لا يقال المجاهد على قسمين احدهما المجاهد بالسيف والاخر المجاهد باللسان فان
ابا بكر وان لم يكن مجاهدا بالسيف جاهد باللسان حيث اسلم على يده سعد وسعيد وطلحة
والزبير لانا نقول علي جاهد بالسيف واللسان فيكون افضل وثانيها ان الفضايل اما علمية
او عملية وهما فيه اكثر اما العلمية فيدل عليه وجوه منها انه كان في غاية الذكا وقوة
الحدس وشدة الحرص على تعلم العلم وكان معلمه اعلم الناس رسول الله صلى الله عليه وسلم
فان روت السنة والشيعة انه كان يجتمع به في كل يوم مرة من غير ثالث معهما ويعلمه
العلوم ويرشده الى طرقها فاذا كان القابل اتم والفاعل لذلك كان الفعل اتم وثانيها
ان انتساب اهل العلم اليه اما الاشاعرة فانهم منتسبة الى ابي الحسن الاشعري وكان
تلميذا لابي علي الجبائي والمعتزلة باسرهم ينتسبون اليه ويدعون انهم اخذوا اصول
اعتقادهم من التوحيد والرويه والعدل من كلامه وخطبه واما اهل التفسير فانهم
يسندون اقوالهم الى ابن عباس وكان تلميذ علي واما الادب والفصاحة فقد اتفق
العلما على انه اصلها ومنبعها واما الفقه فلا شك في ظهور فضله فيه كما اشار اليه النبي
صلى الله عليه وسلم اقضاكم علي والقضا يفتقر الى الفقه وغيره وكما نقل من فتاويه عن
الوقايع المنقولة في الغرايب وغيرها ورده على الخلفاء احكامهم كما هو المشهور
وكما نقل عنه انه قال لو كسرت لي الوسادة لحكمت بين اهل التورية بتوريتهم وبين اهل الانجيل
بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم واما علم النحو فمعلوم انه
ظهر منه لانه هو الذي ارشد ابا الاسود الدولي الى وضعه واما علم تصفية الباطن
فلان نسب جميع الصوفية ينتهي اليه واما العملية فمنها العبادة والنسك والزهد
فانه كان اعظم الناس عبادة ونسكا والتزاما للقوانين الشرعية على اشق الوجوه حتى
نقل انه اذا اريد اخراج شيء من الحديد من جسده ترك الى دخوله في الصلاة لتوجهه بالكلية
الى الله تعالى غافلا عما عداه وبلغ في الزهد في الدنيا مرتبة لم يبلغها احد قبله ولا يلحقها احد

بعده حتى كان في زمان ولايته وقدرته مساويا للفقرا الوضيعة في ماكوله وملبوسه بل اعظم
من ذلك ومنها الشجاعة فانه نقل عنه بالتواتر الوقايع المشهورة الدالة على انه بلغ الغاية
القصوى فيها كيوم بدر واحد وحنين والاحزاب وخيبر والجمل وليلة الهرير ونهارها
ومنها السخا فقد بلغ ايضا الغاية القصوى فقد فانه نقل عنه بالتواتر انه جاد بطعامه
ثلث ليال مع الايثار مع كونه صايما في نهارها فانزل الله تعالى في حقه ويطعمون الطعام
الاية ومنها حسن الاخلاق فانه كان في الغاية فيها حتى نسب الى الدعابة ولذا في الغاية
في فعل الحسن وترك القبيح فاما فعل الحسن فان احسن الاعمال الايمان بالله وتصديق
رسوله فانه سبق الناس اليه فانه نقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم اولكم ورودا على
الحوض اولكم اسلاما علي بن ابي طالب ونقل عن علي انه قال انا اول من صلى واول من امن بالله
ورسوله ولم يسبقني بالصلاة الا رسول الله صلى الله عليه وسلم وروي انه خطب في ملا الناس بين
فقال انا الصديق الاكبر انا الفاروق الاعظم امنت قبل ان يومن ابو بكر واسلمت قبل ان يسلم
ابو بكر ولم ينكر عليه احد من الصحابة واما في ترك القبيح فانه لم ينقل عنه انه فعل قبيحا بخلاف
غيره لانهم اسلموا بعد كفرهم والى ما ذكرنا اشار خزيمة ذو الشهادتين في ابيات رواها
المبرد في الكامل عنه وهي هذه

ما كنت احسب هذا الامر منصرفا عن هاشم ثم منها عن ابي الحسن
اليس اول من صلى لقبلتهم واعرف الناس بالايات والسنن
واخر الناس عهدا بالنبي ومن جبريل عون له في الغسل والكفن
من فيه ما فيهم لا يمترون به وليس في القوم ما فيه من الحسن
ماذا الذي ردكم عنه فنعلمه ها ان بيعتكم من اغبن الغبن

وثالثها مواخاة
النبي صلى الله عليه وسلم اياه دون غيره من الصحابة دال على انه افضل من غيره ورابعها
اية المباهلة وخامسها ما رواه احمد البيهقي في فضايل الصحابة عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال من اراد ان ينظر الى ادم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في
حلمه والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب وهو دال على مساواته للانبيا المذكورين
وهم كانوا افضل من جميع الصحابة والمساوي لهم كذلك وسادسها ما رواه ابن مسعود
وهو انه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم علي خير البشر من ابى بكر فقد كفر وسابعها

ما روي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال ان اخي ووزيري وخير من اتركه بعدي يقضي ديني
وينجز وعدي علي بن ابي طالب وهذا الباب اكثر من ان يحصى كثرة والثالث قوله تعالى
انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويوتون الزكوة وهم
راكعون والاستدلال به مبني على مقدمات احديها انما للحصر بالنقل عن اهل
اللغة ولان ان للاثبات وما للنفي فيكونان بعد التركيب كذلك لان المعتبر خلاف الاصل
نحو اثبات المذكور ونفي غير المذكور لبطلان عكسه قطعا وثانيها ان المراد بالولي هاهنا
الاولى بالتصرف لانه يستعمل بمعنى الاولى لقوله صلى الله عليه وسلم ايما امراة نكحت بغير اذن
وليها فنكاحها باطل وقوله السلطان ولي من لا ولي له وبمعنى المحب والناصر كقوله
تعالى والمومنون والمومنات بعضهم اوليا بعض ولا يجوز حمله على الثاني لان الولي الذي في
الاية ليس بعام لكون انما معه وبالمعنى الثاني عام فمعنى الاية انما المتصرف فيكم ايها الامة الله
ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويوتون الزكوة وهم راكعون وليس المراد
جميع المومنين لان وصف الاولى غير حاصل لجميعهم لان من جملة وصفها ايتاء الزكوة في الصلاة
ولاستلزم ان يكون الحاكم والمحكوم عليه واحدا وهو محال والمتصرف في كل الامة هو الامام
وثالثها ان ذلك الامام علي رضي الله عنه لان اكثر المفسرين اتفقوا على نزول هذه الاية في
حق علي عليه السلام ولانه اجمعت الامة على ان هذه الاية لا تقتضي امامة غير علي فلو لم تقتض
على كان خرقا للاجماع الرابع قوله صلى الله عليه وسلم يوم غدير خم وقد احضروا القوم الست
اولى بكم قالوا بلى قال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره
واخذل من خذله ووجه الاستدلال مبني على مقامين صحة الحديث ودلالته على الامامة
اما الاول فلان الامة اجمعت على صحته الا ان الشيعة يثبتون به امامته والسنة يثبتون به
فضيلته ولان عليا تمسك به في الشورى ولم ينكره احد فعدم انكارهم مع توفر الدواعي
على القدح فيها يقتضي تحريك اللسان على غيره دليل صحته واما المقام الثاني فلان المولى هاهنا
بمعنى الاولى وان جاء بمعنى اخر لان اول الحديث يدل عليه وهو قوله صلى الله عليه وسلم الست
اولى بكم من انفسكم ولان المولى العتق والمعتق وابن العم والجار والحليف والناصر والاولى بالتصرف
ولا يمكن حمله على الاول لان كل واحد من النبي صلى الله عليه وسلم وعلي رضي الله عنه لم يكن عتيقا ولا على
الثاني لانه ليس كل من اعتقه احدهما اعتقه الاخر ولا على الثالث لانه ليس كل من كان

النبي

النبي ابن عم له كان علي كذلك لانه صلى الله عليه وسلم كان ابن عم جعفر وعقيل وطالب وليس علي
ابن عم لهم ولا على الرابع لانه ليس كل من كان النبي عليه السلام جارا له كان علي جارا له ولا على الخامس
لانه ليس كل من كان النبي صلى الله عليه وسلم حليفا له كان علي حليفا له ولا على السادس لان كل
احد يعلم من دينه بالضرورة وجوب تولي المومنين بعضهم لبعض ولقوله تعالى والمومنون
والمومنات بعضهم اوليا بعض حمله على الاخير وهو المطلوب الخامس قوله صلى الله عليه وسلم
حين استخلفه على المدينة واهله في خروجه الى تبوك انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا
نبي بعدي ووجه الاستدلال به ان هذا الحديث يقتضي ان يكون لعلي رضي الله عنه جميع
منازل هرون من موسى ومن منازله من موسى انه خليفة لموسى بعد موته لكونه خليفة له حال
حيوته لقوله تعالى حكاية عن موسى لاخيه هرون اخلفني في قومي واصلح فوجب ان يكون خليفة
له بعد موته [illegible] لانه لو لم يكن كذلك لكان هرون معزولا عن تلك الخلافة
وهذا العزل اهانة فلا يليق بمنصب النبوة الحاصلة لهرون فوجب ان يكون من منازل علي
رضي الله عنه من محمد صلى الله عليه وسلم انه لو عاش بعده لكان خليفة له لكنه عاش بعده السادس
قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم ووجه الاستدلال به انه تعالى امر
بطاعة اولي الامر وليس جميع المومنين لاستحالة كونهم مطيعين لانفسهم فيكون بعضهم
ويجب ان يكون ذلك البعض معصوما لجواز صدور الخطاء والمعصية عن غير المعصوم
وكون الامر بطاعة من يصدر عنه المعصية كالامر بالمعصية وكل من قال [illegible] الامام قال هو علي
والسابع ان الامام لو كان غيره رضي لكان ركونا الى الظالم ولنال عهده تعالى الظالمين
لما سبق ظلم غيره قبل اسلامه واللازم باطل لقوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا وقوله تعالى
لا ينال عهدي الظالمين فالملزوم باطل والثامن النقل والتواتر عن الرسول صلى الله عليه وسلم
قال يا علي كنت من بعدي الخليفة سلموا عليه بامرة المومنين واسمعوا له واطيعوا ○

واجاب الجمهور عن الاول بانه قد مر بيان ضعف الادلة
على وجوب عصمة الامام وعن الثاني انا لا نسلم عدم جواز تقديم المفضول على الفاضل وقد
مر ضعف القول بالقبح العقلي مع انه قد يكون حسنا كما ذكرناه سلمناه لكنه معارض
بالدلائل الدالة على افضلية ابي بكر رضي الله عنه بعضها مر وبعضها ما روي عن علي انه صلى الله
عليه وسلم قال وقد اقبل ابو بكر وعمر يا علي هذان سيدا كهول اهل الجنة بعد النبيين والمرسلين [illegible]

عن علي انه صلى الله عليه وسلم انه قال خير امتي ابو بكر وعمر وروى عن ابن عباس انه ذكر ابو بكر عند
النبي صلى الله عليه وسلم فقال واين مثل ابي بكر كذبني الناس وصدقني وآمن بي وجهزني
بماله وزوجني ابنته وواساني بنفسه وزاد ابن مسعود وجاهد معي في ساعة الخوف
وغير ذلك من الاخبار وعن الثالث انا لا نسلم ان انما للحصر لجواز ان تكون للتاكيد والمبالغة
كقولهم انما الناس العلماء وانما الرجل الشجاع قال ابو الحسين البصري لفظة انما تفيد الاثبات
ولفظة ما جعلت للتاكيد فليس دلالة على الحصر سلمناه لكن لا نسلم ان جميع المؤمنين
موصوفين بهذه الصفات بقوله لان من جملة وصفها ايتاء الزكوة قلنا لا نسلم ذلك
لان الواو في قوله وهم راكعون للاستيناف لا للحال لانه اذا قيل فلان ادى الزكوة
وهو راكع حسن ان يقال اداها حال الركوع او قبله وهو راكع الآن وحسن الاستفهام دليل
الاشتراك ولان المراد بالركوع هاهنا الخضوع لان المفهوم من قوله تعالى يقيمون الصلوة
ويؤتون الزكوة وهم راكعون ان ذلك من ان المراد من صفتهم اقامة الصلاة وايتاء الزكوة
وهم خاضعون ولان اداء الصلاة في الزكوة محل لكمال الخضوع والخشوع في ذلك وذلك حينئذ
مبطل للصلاة او مخل لها ولا ينافي لما ذكرتم من انه عليه الصلاة والسلام اذا دخل في الصلاة
يصير غائبا عما سوى الله تعالى بحيث اذا اخرج الحديد من جسده لم يحس به وايضا لفظ الذين
لفظ الجمع فحمله على الواحد خلاف الاصل ولان الاية تقتضي ثبوت الاية في الحال فلو كان
المراد بالولاية الامامة لزم ان يكون علي اماما حال حيوة النبي صلى الله عليه وسلم وهو باطل
اما لو حملناه على النصرة والمحبة كان ثابتا في الحال ولان ما قبل هذه الاية وما بعدها
ينافي حملها على الامامة لانه قال تعالى اولا يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى
وتلك الولاية ليست الامامة وعن الرابع ان الخبر غير متواتر مع ان بعض المحدثين طعنوا في
فيه على ان الشيعة قالوا انما قال النبي عليه السلام هذا الكلام بسبب ان جماعة من [illegible] فيما [illegible]
على رضي الله عنه فسمع النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك السفر ولا نسلم تمسك علي بهذا
الحديث يوم الشورى فان اكثر المحدثين ينكرونه وبتقدير صحة هذا التمسك لا نسلم انتهاؤه
الى جميع الصحابة وبتقدير انتهائه الى جميعهم لا نسلم ان احدا منهم لم ينكره سلمنا صحة الحديث
لكن لا نسلم صحة اول الحديث وهو الست اولى بكم من انفسكم لان اكثر من روى هذا الحديث
لم يرووا له [illegible] اعلم ان القول بان عليا رضي الله عنه لم يكن معه في غدير خم في غاية الضعف

لان عليا عليه السلام كان رجع من اليمن عند وصول النبي صلى الله عليه وسلم الى مكة وحج بالحلل منها
ونحر النبي صلى الله عليه وسلم بعض الهدي الذي كان معه وامر عليا بنحر البعض كما هو مشهور
في التواريخ وعن الخامس انا لا نسلم دلالة الحديث على العموم لانه لما قال انت مني بمنزلة
هرون من موسى حسن من السائل ان يقول هو منك بجميع منازل هرون من موسى
او ببعضها وحسن الاستفهام دليل الاشتراك لا سيما عند الشيعة سلمنا دلالته على
العموم لكن لا نسلم ان هرون كان خليفة لموسى حال حيوته واما قوله اخلفني في قومي فلم لا
يجوز ان يكون ذلك على طريق الاستظهار لان هرون كان شريكا لموسى في النبوة فلو لم
يستخلفه لكان يقوم بامر الامة وهذا لا يكون استخلافا على التحقيق لان قيامه بذلك
انما كان لكونه نبيا سلمنا انه استخلفه لكن لا نسلم انه استخلفه في جميع الازمنة بل في تلك
السفرة لان من استخلف في بلدة عند غيبته حكمنا الا عادة بقاء ذلك الاستخلاف
مدة غيبته فكذا هاهنا وعن السادس انه لم لا يجوز ان يكون المراد به جميع المؤمنين بان
يطيع بعضهم بعضا ويدل عليه انه لو كان المراد به المعصوم لكان ذلك المعصوم ظاهرا لان
الامر بطاعته مشروط بظهوره ومعرفته لكنه غير ظاهر وعن السابع بمنع المقدمتين
لان غير علي ليس بظالم حقيقة من يكون موصوفا بالظلم عند الاطلاق لاشتراط بقاء المشتق منه
في اطلاق المشتق بطريق الحقيقة والاصل في الاطلاق الحقيقة وعن الثامن انه خبر واحد
لا يفيد العلم بالمسئلة العلمية سيما عند الشيعة وانه معارض بما اوردنا في حق ابي بكر رضي الله عنه
في ترتيب الائمة بعد الرسول صلى الله عليه وسلم اما عند الجمهور فالامام بعده صلى الله عليه
وسلم ابو بكر باجماع الامة ثم عمر بنص ابي بكر عليه ثم عثمان بنص عمر على جماعة اجمعوا
على امامته ثم علي باجماع المعتبرين من الصحابة فهؤلاء هم الخلفاء الراشدون ثم بايع اهل العراق
الحسن واهل الشام ومصر معوية ثم صالح الحسن معوية وسلم الامر اليه لما رأى من اهل
عسكره وتقلب بعضهم مع معاوية وخوفه ان يسلمه بعض اصحابه فيقتله تقربا الى معوية ولما
وعدهم من المال لقتله فقتله هكذا رواه اهل التواريخ فاستقرت الخلافة عليه ثم على
من بعده من بنيه ثم على مروان وبنيه حتى انتقلت الخلافة الى بني العباس وانساقت فيهم
الى [illegible] فيهم ما جرى واما عند الاثنا عشرية فالامامة بعده لعلي المرتضى ثم ابنه الحسن
المجتبى ثم اخوه الحسين الشهيد بكربلاء ثم ابنه زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر

الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه على الرضى ثم ابنه محمد التقى ثم ابنه على النقى ثم ابنه الحسن
الزكى العسكرى ثم ابنه محمد المهدى المنتظر خروجه وقالوا انه باق وسيظهر ويملا
الدنيا عدلا كما ملئت جورا وهو الثانى عشر من المتهم ولاجل ذلك لقبوهم بالاثنى عشرية
قالوا المسترقا هذا الشخص هذه المدة بمستبعد انه لا شك فى امكانه مع انه وجد فى
تقديم الزمان من طال عمره اكثر من هذه المدة كادم ونوح وغيرهما وهم فى اكثر
اصول مذهبهم يوافقون المعتزلة واما عند الزيدية من الشيعة فالامام بعد الرسول
صلى الله عليه وسلم على ثم الحسن ثم الحسين بالنص الجلى عند بعضهم وبالنص الخفى عند اخرين
وقالوا بالامامة باقى ايمتهم بعدهم بالنص الخفى وذلك بان شرايط الامامة عندهم كون
الامام عالما بشريعة الاسلام ليهدى الناس اليها ولا يظلمهم زاهدا كيلا يطمع فى اموال
بيت المال وشجاعا ليلا يحرب وكونه من بطن فاطمة وكونه داعيا الى الله والى دين
الحق ظاهرا شاهرا سيفه فى نصرة دينه قالوا وقد نص النبى صلى الله عليه وسلم والايمة
بعده على ان كل من استجمع هذه الشرايط الخمسة فهو امام مفترض الطاعة وذلك
هو النص الخفى ولم يوجبوا فى الحسن والحسين الدعوة بالسيف لقوله صلى الله عليه وسلم
هما امامان قاما او قعدا وهم يجوزون خلو الزمان من الامام وقد يكون اماميين فى بقعتين
متباعدتين اذا استجمعا هذه الشرايط فيه واليه ينسبوا لانهم فارقوا ساير الشيعة بقولهم
بامامته دون ساير الشيعة وهم ينسبون امامة الشيخين لرضى على بخلافتهما فى امر
عثمان ويفضلون عليا على ساير الصحابة ومنهم الجارودية اصحاب ابى الجارود العبدى
زعم ان الرسول صلى الله عليه وسلم نص على على رضى الله عنه بالوصف دون التسمية والناس
قصروا حيث لم يعرفوا صاحب الوصف واما نصبوا ابا بكر باختيارهم فكفروا ومنهم
السليمانية اصحاب سليمان بن جرير زعموا ان البيعة طريق الامامة فاسوا امامة
الشيخين لكنهم قالوا الخطا فيه لا يبلغ الفسق وكفروا عايشة وطلحة والزبير ومعوية
لقتالهم عليا ولهم فرق غيرها وقول الزيدية فى الاصول قريب من قول المعتزلة
وفى الفروع موافقون لابى حنيفة الا فى مسايل قليلة واما الكيسانية فقالوا بامامة
على ثم الحسن ثم الحسين ثم محمد بن الحنفية بايع الحسين للامامة اليه حين عزم على الخروج
الى الكوفة وقالوا انه الامام المنتظر اعنى المهدى الذى يملا الارض عدلا وهو الان

الايام

مستترة

مستتر فى جبل رضوى بقرب المدينة انما عوقب بالحبس بجبل رضوى لخروجه الى يزيد
وعبد الملك فى خلافتهما وبعضهم قدموه على الحسن والحسين لان عليا رفع اليه يوم الجمل
فقال له **شعر**
اطعن بها طعن ابيك تحمد   لا خير فى الحرب اذا لم توقد
قالوا هذا يدل على ان عليا رضى الله عنه اقامه مقام نفسه وبعضهم اتسوا موته ونسلوا
الامامة الى ابنه ابى هاشم ثم الى غيره ولهم فرق متعددة وانقطعت الكيسانية
ولم يبق منهم احد وهم منسوبون الى كيسان وهو مولى على وقيل هو المختار ولان عليا كان
تسميه كيسان واما الاسمعيلية فقالوا الامام فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كان عليا
وبعده ابنه الحسن اماما مستودعا ثم ابنه الحسين اماما مستقرا ولذلك لم تذهب الامامة
فى ذرية الحسن ثم نزلت الامامة بعد الحسين الى ابنه على ثم الى ابنه محمد ثم ابنه جعفر
ثم الى اسمعيل وهو السابع ثم الى ابنه محمد وقالوا الايمة فى عهده صاروا مستورين ولذلك يسموهم
بالسبعية لوقوفهم على السبعة الطاهرة وفى عهد محمد انتشر دعاتهم ثم ظهر المهدى فى
بلاد المغرب وادعى انه من اولاد اسمعيل واتصل ابا بعد ابن الى المستنصر واختلفوا بعده
فقال بعضهم بامامة نزار ابنه وبعضهم بامامة المستعلى ابنه الاصغر وبعد نزار استتر ابنه
النزار واتصلت امامة المستعليين الى ان انقطع وكان الحسين بن على بن محمد الصباح
الحميرى المستولى على قلعة الموت من دعاة النزاريين ثم ادعوا بعد ان الحسين الملقب بعلى
ذكره السلم كان اماما ظاهرا من اولاد نزار واتصل اولاده الى ان انقرضوا فى زماننا
وانما يسمونهم بالاسمعيلية لانهم قايلون بامامة اسمعيل دون ساير الشيعة وبالباطنية لقولهم
ان لكل ظاهر باطنا يكون ذلك الباطن مصدرا وذلك الظاهر مظهرا فلا يكون ظاهرا
لا باطن له الا مثل السراب ولا باطن لا ظاهر له الا خيال لا اصل له ويسمونهم بالملاحدة
لعدولهم عن ظواهر الشريعة الى بواطنها **ط** الايمة الاثنى عشر افضل عند الامامية
من الملايكة اما اولا فلان طاعتهم اشق لوجود المعارض اعنى الشهوة والغضب بخلاف الملايكة
واما ثانيا فلقوله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابرهيم وال عمران على العالمين والمراد
بالعالمين هنا الذرية المعصومون لخروج غيرهم عنه ولفظ العالمين يتناول الملايكة واما
ثالثا فلقوله صلى الله عليه وسلم يا على انت منى ولان نفس على رضى الله عنه كنفس الرسول عليه السلم
بدليل اية المباهلة والرسول صلى الله عليه وسلم افضل من الملايكة فعلى كذلك **واجاب**

اولاده

الجمهور عن الاول بانه لا يلزم من كون طاعتهم اشق ان يكونوا الا اذا كان سائر العباد افضل من
الملايكة وانه انما يلزم ان يكونوا افضل ان لو لم يصدر عنهم معصية وهو ممنوع وعن الثاني انا لا
نسلم انهم معصومون وبان المراد بالعالمين بنو ادم وعن الثالث فلانه خبر واحد لا يثبت به
مسئلة قطعية لا سيما عند الشيعة وفاطمة عليها السلام معصومة لقوله تعالى انما يريد
الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وهي منهم ولقوله صلى الله عليه وسلم
فاطمة بضعة مني يوذيني ما يوذيها فلو صدر عنها ذنب لكان اذاها واجبا واللازم
باطل واورد على الاول بانه يدل على عدم صدور المعصية ولا يلزم منه العصمة التي يدعونها
وعن الثاني انه خبر واحد فلا يثبت به المسئلة القطعية **ى** عند الامامية ان جاحد
الواحد من الايمة الاثني عشر غير مومن لكنه لا يخرج به عن الاسلام لقوله صلى الله عليه وسلم
يا علي انت والايمة بعدك من انكر واحدا منكم فقد انكرني ٥ **واجيب عنه**
بانه خبر الواحد فلا يثبت به المسئلة القطعية لا سيما عند الشيعة لانه لا يجوز العمل به
في الفروع ٥ **يا** المحارب عندهم لعلي عليه السلم لا يسمى مومنا لكن لا يخرج بذلك عن الاسلام
ويستحق العقاب الا من تاب لقوله صلى الله عليه وسلم حربك حربي وسلمك سلمي وقوله
صلى الله عليه وسلم حبك يا علي حسنة لا يضر معها سيئة وبغضك يا علي سيئة لا ينفع معها
حسنة واجابت السنة عنه بانه خبر الواحد فلا يجوز به العمل عند الشيعة في الفروع
فضلا عن الاصول **خاتمة** الملايكة معصومون لقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم
ويفعلون ما يومرون ولقوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون عن ذلك ولان
صدور الذنب انما يكون للشهوة والغضب وهم منزهون عن ذلك ٥

الباب الخامس في الثواب والعقاب وما يتعلق به وفيه فصلان الاول في المعاد وفيه تسع مسايل ٥

ا جواز العدم على العالم لانه ليس بابدي خلافا للفلاسفة والكرامية لنا لم يكن ازليا
لم يكن ابديا لان ما لا يكون ازليا كانت ماهيته قابلة للعدم وذلك القبول من لوازم
تلك الماهية فتكون قابلة للعدم والصادق اخبر بعدم ابديته واحتج الفلاسفة
بان المؤثر موجب بالذات فيدوم العالم بدوامه وبانه لو عدم الزمان لكان عدمه
بعد وجوده بعدية بالزمان فيلزم وجوده على تقدير عدمه وبان كل ما يقبل العدم

فاذكان

فاذكان عدمه حاصلا قبل عدمه ولا بد لذلك الامكان من محل باق حال عدمه وليس ذلك
المحل هو العالم لامتناع وجود الشيء مع عدمه فلا بد من شيء اخر وهو الهيولى والهيولى
لا تخلو عن الصور وجوابها ما مر واحتجت الكرامية بان عدمه بعد وجوده اما باعدام معدم
او بطريان الضد او بانتفاء الشرط والاقسام باسرها باطلة لما مر وجوابه ايضا ما مر
وذهب قوم الى جواز العدم عليه لذاته ولغيره وهم جمهور المتكلمين لكن قال بعضهم انه
لا يعدم مع جواز العدم عليه وقال بعضهم انه يعدم بالكلية قطعا وقال بعضهم يعدم بمعنى انه
يتفرق اجزاؤه بحيث يخرج عن حد الانتفاع الذي يحصل حال بقائه وتوقف امام الحرمين
وهو مختار الامام في النهاية احتج الاولون بالاجماع وبالايات احدها قوله تعالى كل شيء
هالك الا وجهه لا يقال المراد بالهلاك خروجه عن كونه منتفعا به لانه بعد تفرق اجزائه
واضمحلاله يمكن الاستدلال به على وجود الصانع فيتعين ان يكون المراد به العدم المحض
والثانية قوله تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ٥ والثالثة قوله عز وجل هو الاول
والاخر ولولا انه تعالى يعدم العالم لم يكن اخرا والرابعة قوله تعالى يوم نطوي
السماء كطي السجل للكتاب كما بدانا اول خلق نعيده وعدا شبه الاعادة بالابتدا
فلما كان الابتدا من العدم كانت الاعادة كذلك ولذا قوله تعالى كما بداكم تعودون
والخامسة قوله تعالى وهو الذي يبدا الخلق ثم يعيده واعادة الخلق لا تتصور الا
بعد عدمهم واجيب بانا لا نسلم ان الامة اجمعوا على عدم العالم بالكلية بل انه
تعالى يفنيه بعد فنا العالم وهلاكهم وعن الاية الاولى بان الهلاك خروج الشيء عن كونه
منتفعا به للانتفاع المخصوص بالانسان من حيث هو انسان وهي بعد الهلاك
لا يستدل بهذا المعنى على اثبات الصانع واذا كان كذلك كان معنى الهلاك في الانسان
والحيوان هو الموت قال تعالى ان امرؤ هلك اي مات وعن الاية الثانية
انا لا نسلم ان الفنا حقيقة في العدم لان المراد بالفنا خروج الشيء عن الوصف
الذي ينتفع به عند بقائه ولهذا يقال افناهم الحرب وفني زاد القوم والاصل في الاطلاق
الحقيقة واذا كان الفنا حقيقة في الموت لم يكن حقيقة في العدم دفعا للاشتراك
وهذا قيل في تفسير معنى هذه الاية كل من على وجه الارض من الاحيا فهو ميت
ولا احتمال لان يكون المراد بالهلاك والفنا في الايتين ان الممكن بالنظر الى ذاته

هالك وفان وانما يوجد لوجود سببه لاحتمال تخصيص الاثنين وعن الآية الثالثة ان المراد اول
واخر بحسب استحقاق الوجود لذاته والمراد بالاول انه مبدأ كل شي وبالاخر غاية كل شي
وعن الآية الرابعة ان تشبيه شي بشي مطلقا لا يوجب تساويهما من كل الوجوه وعن الآية
الخامسة انا لا نسلم ان اعادة الخلق لا تتصور الا بعد عدمهم بالكلية لجواز ان يكون اعادتهم
بعد تفرق اجزائهم فصل في كيفية اعدام العالم بالكلية عند القائلين بجوازه ذهب قوم الى
ان الاجسام باقية بالبقاء فاذا اراد الله تعالى عدم الاجسام لم يوجد بقاها وهو قول ابي
القاسم الكعبي يقول البقاء قايم بالباقي وبشر يقول البقاء قايم لا في محل وذهب الجبائيان الى انه
يوجد معنى وهو الفناء وهو ضد للجوهر يعدم به الاجسام وقال الاخشيد انه تعالى لا يفعل فيه
فاذا اراد عدمها لم يوجد هاو كل نظر اما قول الكعبي وبشر فلما مر من ان البقاء
ليس صفة زايدة على الذات الا انه المعقولية واما في قول الجبائيين فلما مر من ابطال البقاء
ان فني لذاته لم يوجد وان فني بسبب اخر تسلسل واما في قول النظام فلضعف دليله
المذكور على نفي بقاء الاجسام والحق ان الاعدام يستند الى الفاعل المختار ح ذهب اكثر
المتكلمين من المعتزلة والاشاعرة الى جواز اعادة المعدوم لكن المعتزلة بنوا على مذهبهم
وهو ان المعدوم عندهم شي ثابت يتعاقب على الموجود والمعدوم ثم اتفقوا على ان المعدوم
لو بطلت ذاته وحقيقته لاستحالت اعادته والاشاعرة اتفقوا على ان جواز الاعادة
لا يتوقف على بقاء الذات حالة العدم والمعتزلة اجمعوا على جواز اعادة الجواهر
واما في جواز اعادة الاعراض فقد اختلفوا فيها فقال بعضهم ان كانت الاعراض
مما لا يبقى امتنع اعادته وان كانت مما يبقى جاز اعادته واحتجت المعتزلة على وجوب المعاد
الجسماني بانه لو لم يجب لقبح التكليف لحصول الظلم وكون التكليف عبثا انه لا شك
ان هذا البدن يموت ومن قال الانسان هو النفس الناطقة قال انه لا يموت وهو مذهب
الحكماء وبعض المتكلمين والواهب البدن ما دام مستعدا لتصرف النفس فيه كان البدن
حيا واذا بطل ذلك الاستعداد انقطع تدبير النفس له وتصرفها فيه فيموت البدن ثم
ان الناس اختلفوا في المعاد والاقوال الممكنة فيه خمسة لان المعاد اما جسماني فقط
او روحاني فقط او كلاهما اولا واحد منهما او التوقف فيه والاول قول اكثر المتكلمين
والثاني قول اكثر الحكماء والثالث قول قليل من المسلمين واكثر الملليين والرابع قول

الدهرية

الدهرية والخامس قول جالينوس لانه نقل عنه انه لم يظهر عنده ان الانسان عبارة عن المزاج
وعن النفس الناطقة او غيرهما **اعلم** ان الاعادة عند الفناء جمع اجزاء المعدوم واما
اعراضه فيه مثل ما كانت قبل موته واذا عرفت ذلك فنقول الذي يدل على جواز المعاد
الجسماني ان الاجزاء التي عدمت او تفرقت وبلاشك على المذهبين ممكنة الوجود والا لما
وجدت وانه تعالى قادر على جميع الممكنات وانه عالم بجميع المعلومات الكلية والجزئية
لما مر فاذا اعدمت اجزاء البدن بالكلية او صارت اجزاء البدن ترابا او ماء او هواء او نارا او
اختلطت باجزاء بدن اخر كان تعالى عالما بها وان كان بعضها في قعر بحر وبعضها على راس جبل
فاذا كان جايزا الوقوع عقلا وقد اخبرت الانبياء بوقوعه لوجب وقوعه لما اخبر الصادق بوقوعه
واحتج من انكر المعاد الجسماني بوجوه احدها انه اذا كان كل انسان انسانا اخر اكل اجزاء
بدن الاكل نحو القيمة لا يردها الى بدن كل حيوان واحد منهما كان الشي في حالة واحدة
في مكانين وان ردها الى بدن واحد منهما فقط لزم الترجيح بغير مرجح والثاني انه
لو اعاده لاعاده مع الاجزاء التي كانت موجودة حالة الموت او مع جميع الاجزاء التي صارت
له وتحللت او مع الاجزاء التي كانت اجزاء له في كل وقت او اعاده على انه حال الكمال لا سبيل
الى الاول لاقتضائه ان يعاد الاعمى والاعور والاقطع والمجذوم على هذه الصورة ولا الى
الثاني لاقتضائه ان يعيده على عظم الجبل ولا الى الثالث لاقتضائه ان يعيده سمينا خفيفا لكونه
في بعض اوقاته سمينا وفي بعضها خفيفا ولا الى الرابع لاستلزامه عقاب غير العاصي واثابة
غير المطيع والثالث ان الجنة والنار اذا كانتا في هذا العالم لزم التناسخ وان كانت في
عالم الافلاك لزم الخرق عليها وان كانت في عالم اخر لزم الخلا لوجوب كون العالم الاخر
كريا ولزم الفرج بين الاكر المتماسة وان كانت تلك الاكر غير متناهية
واجيب عن الاول بان الانسان عبارة عن اجزائه الاصلية التي
لا تنتقل من اوله عمره الى اخره ولا تنقص فاذا كان كذلك يرد الى المأكول الجزء الاصلية
التي تعلق بها التكليف وباقي الاجزاء لا يعلم حاله وعن الثالث بانا لا نسلم انها لو كانت
في هذا العالم لزم التناسخ ولا نسلم امتناع الخرق على الافلاك وامتناع الخلا ان كانتا
في الافلاك او في عالم اخر د المكلف اما ان يستحق عليه تعالى او يستحق على غيره
او لا يستحق عليه وجب اعادتهم عند المعتزلة عقلا اما الاول فلانتفاء الظلم عنه تعالى

واما الثاني فلوجوب الانصاف عليه لمن ظلمه واما الثالث فلوجوب الانصاف عليه تعالى منه للمظلوم وكذا يجب عليه تعالى اعادة اطفال المومنين سمعاً بلا خلاف بين المسلمين واما مستحق الثواب فتجب اعادته عقلاً عندهم لوجوب ايصال الحق اليه والسمع يدل على ذلك ايضاً و عذاب القبر حق لقوله تعالى النار يعرضون عليها غدواً وعشياً ويوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب وهو صريح بالتعذيب بعد الموت ولقوله تعالى في قوم نوح اغرقوا فادخلوا ناراً والفا للتعقيب ولقوله تعالى ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين الاية احد الموتين عقيب الحيوة في الدنيا والاخرة عقيب الحيوة التي تكون في القبر واورد عليه بانه لو كان الامر على هذا الوجه كان الاحيا ثلث مرات فلم خصص الاحيا بالمرتين **واجيب عنه** اما اولاً فبان تخصيص الذكر بالعدد لا يدل على نفي ما عداه ولانهم يذكرون الامور الماضية بالنسبة الى الاخرة وهي الحياة في الدنيا والحيوة في القبر واما الحياة التي في الاخرة فلم يذكرها لانهم فيها واما ثانياً فلانهم انما ذكروا الحيوتين اللتين عرفوا الله تعالى فيهما ضرورة وهم حيوة القبر وحيوة الاخرة لا حيوة الدنيا لانهم ما عرفوا في حيوة الدنيا ضرورة وكذا الميزان والصراط والحساب وتطاير الكتب وانطاق الجوارح حق لان هذه الاشيا ممكنة وظواهر الايات والسنة دالة عليها فوجب الاعتراف بها لا ابقاء العقل على وزن الاعمال والمراد على الصراط الذي هو ادق من الشعر واحد من السيف لانا نقول لم لا يجوز ان يوزن الصحف ليستدل بتفاوتها على تفاوت الاعمال او يكون المراد به معرفة المكلف حسناته وسياته وفضل احديهما على الاخرى وذلك الوقت باطلاعه تعالى اياه عليها واما امر الصراط فكما لا يمتنع الطيران في الهواء والمشي على الماء لا يمتنع المرور على الصراط و الجنة والنار مخلوقتان الان عند ابي علي وابي الحسين البصري وهو مختار الامام في النهاية خلافاً لابي هاشم وقاضي عبد الجبار الاولين قوله تعالى وجنة عرضها السموات والارض اعدت للمتقين وقوله تعالى واتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين وقوله تعالى ولقد راه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وجنة المأوى هي دار الثواب بالاجماع فتحقق انها في السماء مخلوقة وقصة ادم وحوا واسكانهما الجنة واخراجه تعالى اياهما منها ولحجة ابو هاشم بانها لو كانت موجودة الان لما جاز اكلها دايماً لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه والثاني باطل لقوله تعالى وجنة عرضها السموات

والارض وانما يكون عرضها كذلك ان لو كانت في الاحياز التي حصلت السماوات والارض فيها اما لو كانت في حيز اخر لكان خلاف الظاهر ثم انه انما يمكن حصولها في حيز السموات والارض عند فنا السموات والارض بتداخل الاجسام فيكون وجودها بعد فنا السموات والارض **واجاب الاولون** عن الاول بمنع لزوم كل من العموم سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكون موجودة ثم تعدم ثم توجد فيكون اكلها دايماً بعد وجودها وعن الثاني بان افعاله تعالى منزه عن العرض والغاية سلمناه لكن لا نسلم انه لو لم يكن فيها فايدة قبل دخول المكلفين فيها لجواز غاية حقيقية يعلمها تعالى وعن الثالث بان المراد كعرض السموات ويقويه قوله عند سدرة المنتهى عندها جنة الماوى فانه يدل على ان الجنة فوق السموات السبع و في اثبات الثواب والعقاب النفساني عند القائلين بالنفس وبقائها وتقريره ان النفوس اذا كانت مدركة لذواتها والذوات الباقية اعني واجب الوجود والعقول والنفوس الفلكية والحقايق معتقدة لما يجب عليها ان تعتقده متخلقة بالاخلاق الفاضلة والاعمال الصالحة منقطعة العلايق عن الماديات والاشياء الفانية وصار جميع ذلك ملكة راسخة فيها كانت من اهل الثواب الدايم وذلك لان تلك الادراكات وتلك الهيئات الراسخة فيها الثابتة لان اللذة ادراك الملايم من حيث هي ملايم مع النيل وهو حاصل لها فان كانت عديمة الادراك للذوات الباقية والحقايق معتقدة لما لا يكون مطابقاً لما في نفس الامر مايلة الى اللذات البدنية منغمسة في الامور الخاسة متخلقة بالاخلاق الردية وهيات فاسدة وصار ذلك ملكة راسخة كانت من اهل العقاب الدايم لفقدانها ما يشتاق اليها ووجدانها ما لا يشتاق اليها فيكون متالمة لاشتياقها الى الامور الخاسة الفانية وعدم وصولها اليها وبين المرتبتين مراتب لان بعضها كانت امثل الى السعادة وبعضها الى الشقاوة وان كانت الخيرات او الشرور متمكنة منها تمكن الملكات بل كانت معرضة للزوال كالعوارض نالت سعادتها وشقاوتها بزوالها والنفوس الخالية عن الطرفين كنفوس الصبيان والبله تبقى غير متالمة ولها لذات ضعيفة بسبب ادراكها لذاتها ولما لا يبتهج بها منه كاشتغاله بالعلم بحقايق الاشياء وانما لم يحس باللذات او الالام قبل المفارقة لاشتغالها بتدبير الابدان فاذا فارقتها لم يبق لها شغل فادركت اللذات والالام كما ان النايم اذا كان مشغولاً بالنوم فانه لا يحس بالمولمات فاذا انتبه احس بها فهذا كحال المريض والنايم والملم بالجليل الكثير لعدم من يشغله وما يشغله

الفصل الثاني في الوعد والوعيد وما يتعلق بهما

وفيه ثلثة عشر مسئلة

ا في تعريفهما ووجوبهما الوعد اخبار عن ايصال نفع الى الغير او ازالة ضرر عنه في المستقبل
ثم المعتزلة قالوا بوجوبهما لانه لطف يقرب المكلف الى الطاعة ويبعده عن المعصية واتفقوا على
ان الوفا بالوعد واجب لئلا يلزم الكذب تعالى بناء على القبح العقلي ولقوله تعالى والذين امنوا
وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها وعد الله حقا ومن
اصدق من الله قيلا وعد الله حقا انما ذكره تاكيدا واختلفوا في الوفا بالوعيد فقال
المعتزلية والمرجية الوفا بالوعيد غير واجب لانه حقه تعالى فله ان يترك حقه وقالت
الوعيدية انه واجب لئلا يلزم كذبه تعالى لان الكذب قبيح عقلا وشرعا واما الاشاعرة
فقد ذهبوا الى عدم وجوب الوفا بالوعد والوعيد ولا بغيرهما فانه لا يجب عليه شي ولا
يقبح منه شي فانه لا يسال عما يفعل وهم يسالون ولقايل ان يقول عرف قبح الكذب بالشرع
فلا يجوز ولهم ان يجيبوا عنه بانه عرف قبح الكذب في حقنا لا في حقه لان الذي يفعله
تعالى فهو حسن لان حسن الشي انما يعلم بقوله او فعله ب في تعريف الالفاظ المستعملة
هاهنا المدح هو القول الكاشف عن ارتفاع حال الغير مع قصد الارتفاع والذم هو
القول الكاشف عن اتضاع حال الغير مع قصد الاتضاع فقول المسلم للمسلم يا مسلم مدح
لقصده وقول اليهودي للمسلم يا مسلم ليس بمدح وقول المسلم لليهودي يا يهودي ذم والتعظيم
او الاجلال كل قول او فعل او ترك يكشف عن ارتفاع حال الغير مع قصد ذلك والاستحقار
كل قول او فعل او ترك يكشف عن اتضاع حال الغير والثواب هو النفع الدائم المستحق المقارن
للتعظيم والعقاب هو الضرر المستحق المقارن للاستخفاف والشكر هو الاعتراف
بالنعمة مع ضرب من التعظيم كل هذا على راي المعتزلة ج في استحقاق المكلف بطاعته او معصيته
وما يسميها اتفقوا على انه يستحق بطاعته الثواب وبمعصيته العقاب خلافا لابي القسم
الكعبي من المعتزلة والشيخ المفيد من الشيعة ولجميع الاشاعرة فانهم قالوا لا يستحق
ذلك بل الثواب تفضل منه تعالى الا ان الكعبي والمفيد قالا لا يجوز حسن تكليفه تعالى لما نا
سوابق نعمه احتج الاولون بانه لو لم يستحق الثواب لما حسن التكليف لان التكاليف
بالمشاق العظيمة من غير ان يكون مقابلته منفعة عظيمة قبيح منه تعالى لانه مستغن
عن التكليف بها وعالم بانه ليس للمكلف بازايه نفع عظيم ولان تعظيم العلما الزاهدين

وتعظيم الصبيان والمجانين قبيح وما ذاك الا للاستحقاق وعدمه وكذلك العوض لا يستحق
الا بالايلام والادان الى المكلف عبثا فاذا عوض مستحق لاجل الايلام وهو الثواب ايضا ان
نعم الله تعالى على المكلفين كثيرة وهي انه اوجده واعطاه الحياة والقدرة والعلم والمآكل
والمشارب وغيرها من الضار والنافع الى غير ذلك من النعم فالتكليف يكون لمقابلة هذه النعم
فانه لا يستحق من انعم على غيره شكر المنعم عليه فان ذلك الشاكر لا يستحق بذلك الشكر
شيئا اخر وايضا يلزم ان من مات مرتدا يثاب لاستحقاقه بايمانه وطاعته قبل الارتداد د
الثواب فيجب ان يبقى ذلك الاستحقاق لان الاحباط باطل لما يجي لان للمعتزلة اجابت
عن الاول بان عقابه تعالى العبيد بترك الشكر بالعبادة عقيب النعمة عليه قبيح ولهذا يذم
العقلاء من كلف غيره الشكر على نعمة انعمها عليه فانه بهذا التكليف مبطل لتلك النعمة
الا ترى ان من اعطى غيره درهما فلم يشكره فعذبه بانواع العذاب لعدم الشكر
فاستقبح غاية الاستقباح فان نعم الله تعالى بالنسبة اقل من نسبة ذلك الدرهم الى ذلك
المعطي بالف الف مرة بل لا نسبة بينهما وعن الثاني بان يشترطون فعل الطاعة
شرطا للثواب هو موته على الايمان واورد عليه بان اقتضا العلة المعلول اذا كان موقوفا
على شرط لم يحصل ذلك الاقتضا الا عند تحقق ذلك الشرط وفي مسالتنا عند تحقق
الشرط لم يكن فعل الطاعة الذي هو علة الاستحقاق موجودا فلا يكون موجودا
لم يكن موجبا لثبوت الحكم وعنده لا يوجد شرط الاستحقاق وهو الموت فلا يمكن الاستحقا ق
ثم العدلية اختلفوا في وجوب استحقاق العاصي العقاب فهل بالسمع او بالعقل فقالت
المعتزلة والزيدية والقايلون بالوعيد العلم به عقلي وقالت المرجية ومن وافقهم من
الامامية العلم به سمعي احتج الاولون بان العقاب زاجر عن الافعال المقربة العبد الى الطاعة
فهو واجب لانه لطف وبانه تعالى اوجب علينا افعالا شاقة فلا بد من ايجابه تعالى تلك الافعال الوجود
النفع لنا فيها او لاجل ان ندفع بها ضررا والاول باطل لان النوافل تفيد النفع وهو
المطلوب وفي الوجه الاول نظر لانا لا نسلم ان العقاب مقرب للعبد الى الطاعة
بل الوعيد به لان العقاب انما يقع بعد الموت وذلك الوقت لا طاعة ولا عصيان وقالت
المرجية انما يجب العقاب ان لو اشتمل على وجه من وجوه القبح وهو ممنوع ومع احتمال
ذلك لا يمكن الجزم بوجوبه د واجابت المعتزلة ان جميع وجوه القبح

منتف عنه لان جميع الوجوه معلوم لنا لانا مكلفون بتركها وهي منتفية هاهنا ثم ان شرط
الاستحقاق ان ترك القبيح لقبحه وفعل الواجب لوجوبه لا لغرض اخر او على سبيل الاتفاق
لكن في استحقاق الذم لابد من ان امكننا التحرز عن الفعل القبيح او عن ترك الواجب فان لم يمكنه
التحرز لا يستحق الذم ثم الفاعل للقبيح والمخل بالواجب يستحق الذم والاستحقاق والعقاب
ثم ان علم قبحه او وجوبه او تمكن من العلم بذلك ولم يعلمه لتقصيره ونقل عن مشايخ المعتزلة انه
لا يستحق بالاخلال بالواجب شيئا لانه عدمي وانما يستحق بفعل الضد وذهب ابو هاشم والحسين
البصري الى انه يستحق شيئا لانه صالح للعلية في الاستحقاق واحتجوا عليه بانا نعلم حسن المدح او
الذم بالاخلال بالواجب ولم يعلم فعل الضد الذي يشيرون اليه كما انا نعلم من حسن المدح والذم
بفعل الواجب او القبيح والزم اصحاب المذهب الاول ابا هاشم بانه لو صح ما ذكرتم استحق تعالى
من المدح ما لا نهاية له ثم بفعل القبائح الغير المتناهية التي يقدر عليها وكذلك واحد منا
اذا لم يفعل من المحالات والقبائح ما لا نهاية له والزم ابو هاشم اصحاب المذهب الاول
انه تعالى لا يستحق الذم اذا لم يفعل الثواب لانه لا يستحق بالاخلال شيء عندكم وكل من الالزامين
ضعيف اما الاول فلانه تعالى يستحق من المدح ما لا نهاية له لانه ترك القبائح الغير المتناهية
والواحد منا انما يستحق المدح بترك القبيح الذي خطر بباله وهو متناه واما الثاني فلانه
تعالى لو لم يفعله لكان عالما في الازل بانه لا يفعله فيفوت غرض التعريض بالتكليف كل ذلك
على اصول المعتزلة د الثواب والعقاب يستحقان عليه تعالى عند المعتزلة لانه تعالى
هو المطلق لا غيره وهو قادر على اثابة المكلف فكان الاستحقاق عليه ونقل عن [illegible] على انه [illegible]
يستحق على غيره تعالى كما في القصاص لولي الدم وهو عفو به واجيب عنه
بان القصاص انما وجب لمصلحة وهي بقاء النفوس لا لاجل العقوبة ولهذا لا يسقط حق المقتول
بالقصاص ه العلم بدوام الثواب او العقاب عقلي عند المعتزلة وسمعي عند المرجئة
احتج الاولون اما اولا فلان العلم بدوام الثواب او العقاب ادعى للمكلف الى فعل الواجب وترك
القبيح فيكون اقوى في باب اللطف فيكون واجبا واما ثانيا فلان المدح والذم دايمان ويلزم
منه دوام الثواب والعقاب لانهما متلازمان فان ما يثبت باحدهما يثبت بالاخر
وما يزول احدهما يزول به الاخر فان الذم على الطاعة لما ازال الثواب ازال المدح والذم على
المعصية لما ازال العقاب ازال الذم فاذا كانا متلازمين لزم من دوام المدح والذم دوام

الثواب

والثواب والعقاب واما ثالثا فلانه لو كان الثواب منقطعا كان المتفضل اولى منه لجواز ان يكون
المتفضل دايما ولو كان كذلك لقبح التكليف لان حسن التكليف لاجل انه تعريض لمنافع لا طريق
اليها الا التكليف فلو كان طريق غير التكليف الى ما فوق تلك المنافع كان التكليف
وان نعم الله اعظم من نعمة كل منعم فيجب ان يكون معصيته اعظم من معصية غيره ولان العقاب
على المعاصي يتزايد بحسب تزايد نعم المعصي والعقوبة المنقطعة لا قدر لها لكونها مشوبة
بالراحة والسرور والعقاب المستحق لمعصيته دايم ه واجابت المرجئة
عن الاول بانا لا نسلم ان العلم بحسن دوام الثواب يقتضي لجواز اشتماله على نوع مفسدة وعن
الثاني بانا لا نسلم ان استحقاق المدح والذم متلازمان لاستحقاق الثواب والعقاب فان الله
لا يستحق الثواب على فعل الواجب ويستحق المدح عليه ولو كلف الله تعالى ولم يلطف لم
يستحق المكلف بعصيانه العقاب وان استحق الذم وكذا عندهم لو علم المكلف انه لا يعاقبه
لم يستحق منه العقاب وان استحق الذم ولم يكن في فعل الواجب علينا مشقة لكنا
نستحق المدح بفعله دون الثواب وعن الثالث انا لا نسلم ان التفضل لو كان دايما لقبح التكليف
ولا نسلم انما يصدق ما ذكرتم بانه لان للنفع المستحق مزية على النفع المتفضل به فجاز ان يختار
المكلف التكليف لتلك المزية ولا نسلم ان العقاب اذا تزايد بحسب تزايد نعم العاصي
لم ينقطع عقاب العاصي له تعالى لجواز ان يتزايد عقاب العاصي لغيره تعالى لشيء كثير لكنه
ينقطع ولا نسلم ان العقوبة المشوبة لا قدر لها و الموافاة وهي ان يموت المكلف على الايمان
او على الكفر شرط في استحقاق الثواب او العقاب عند معتزلة بغداد وليست بشرط عند
الباقين والقايلون بالموافاة اختلفوا فمنهم من قال لا يثبت الاستحقاق بهما الا في
الاخرة ومنهم من قال يثبت في حال الموت ومنهم من قال في حال الطاعة او المعصية بشرط
الموافاة وهو انه لا يحبط الطاعة حال الموت بالمعصية واحتج الشارطون بان ثواب الايمان
دايم فلو لم يتوقف على الموافاة لكان المرتد اما ان يستحق العقاب الدايم مع استحقاق
الثواب الدايم او لا يستحق والاول باطل ضرورة والثاني يلزم منه زوال احدهما وهو المطلوب
واحتج الاخرون بان حسن المدح والذم على الطاعة والمعصية غير متوقف
على الموافاة فكذلك الثواب والعقاب وجوابه ظاهر ز المعصية صغيرة او كبيرة
والكبيرة ما توعد الشارع بخصوصه فعد منها ابن عمر الشرك بالله وقتل النفس وقذف

المحصنة والمحصن والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين
والالحاد في الحرم اي الظلم وزاد ابو هريرة اكل الربوا وزاد علي السرقة وشرب الخمر وفي اعم من
ذلك والصغيرة ما يتوعد الشارع عليه بخصوصه ح اتفق القائلون بالاستحقاق على
ان استحقاق هو الايمان والتصديق بالقلب وهو مذهب السنة والشيعة وهو الخوارج وقال
بعضهم هو اسم الاقرار باللسان لكنهم اختلفوا في حقيقته بعد اتفاقهم على انه لابد من الاقرار
باللسان فقال بعضهم هو اسم الاقرار باللسان والعمل بالجوارح وهو مذهب ابي الهذيل وعبد
الجبار والجبائين وقال بعضهم انه اقرار باللسان والتصديق بالقلب وهو مذهب السنة
والشيعة وهو مذهب السلف والشافعي وقال بعضهم هو اسم لاداء العبادات وهو مذهب
المعتزلة وذهبت الكرامية الى انه عبارة عن التلفظ بالشهادتين واستدل الاول بوجوه
الاول انه تعالى جعل محل الايمان هو القلب فقال الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان
وقال ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقال كتب في قلوبهم الايمان الى غير ذلك من الايات والثاني
انه لو كان الاعمال داخلة في الايمان لما اعطفها عليه لعدم الفائدة لكنه عطفها عليه بقوله
الذين امنوا وعملوا والثالث انه لو كانت داخلة فيه لزم انتفاؤه عند انتفائها لاستلزام
انتفاء جزء الشيء انتفاءه لكنه لا يلزم لقوله عز وجل يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص في القتلى
سمى قاتل النفس بغير حق مؤمنا وقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا
بينهما فان بغت احديهما على الاخرى سمى الباغي مؤمنا وقوله الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم
بظلم وهذا دليل على وجوده مع كونه ملبوسا بالظلم واستدلت المعتزلة بوجوه احدها
ان فعل الواجبات هو الدين لقوله وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء الاية
فقوله وذلك عائد الى جميع ما تقدم ذكره وفعل الواجبات من الدين والدين هو
الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام وهو ظاهر في دلالته على الحصر
والاسلام هو الايمان لقوله عز وجل ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وجه
الاستدلال ان الايمان مقبول فلو كان غير الاسلام لم يكن مقبولا ففعل الواجبات من الايمان
والثاني ان قاطع الطريق يخزى يوم القيمة لقوله عز وجل في حقهم ولهم في الاخرة عذاب
النار وكل من ادخل النار فقد اخزى لقوله حكاية عن اهل النار ربنا انك من تدخل النار فقد
اخزيته والسلم يكن بهم في هذا القول والمؤمن لا يخزى يوم القيمة لقوله تعالى يوم لا

لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه فقاطع الطريق لا يكون مؤمنا والثالث قوله صلى الله عليه وسلم
لا ايمان لمن لا امانة له وكل من يفعل فعلا غير صالح لا امانة له وقوله صلى الله عليه وسلم
لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن **والجواب عن الاول** ان قوله وذلك
لفظ مفرد وما تقدم جمع فلا يعبر عن الجمع بلفظ مفرد وهو ايضا لفظ مذكر فلا يكون
اشارة الى اقامة الصلاة وايتاء الزكوة لانهما مؤنثان فلابد حينئذ من المجاز في قوله الدين
اضمار شيء واذا كان كذلك ليس اضمار ما ذكرتم وهو ذلك الذي امرتم به اولى من اضمار
شيء اخر وهو ان معنى ذلك ان ذلك او ذلك التدين اي الاخلاص دين القيمة ولفظ
مخلصين يدل على الاخلاص ولفظ الدين على التدين ثم لا نسلم ان كل اسلام هو ايمان وقوله
ومن يبتغ غير الاسلام دينا لا يدل عليه لجواز ان يكون اعم من الايمان وعن الثاني انا لا نسلم ان الذين
امنوا معطوف على النبي لجواز ان يكون استئنافا سلمناه لكن مقتضاه انه تعالى لا يخزي الذين امنوا
مع النبي وهم الصحابة ثم لا نسلم ان كل قاطع الطريق يخزى يوم القيمة سلمناه لكن لا نسلم صدق
كل من دخل النار فقد اخزى وقوله تعالى انك من تدخل النار فقد اخزيته لا يدل على صدقه لانا لا
نسلم صحته لانه حكاية عن اهل النار وليس كلما كان حكاية عنهم صادقا وعدم تكذيبه تعالى
اياهم في ذلك غير دال على صدقهم وعن الثالث ان المراد به الكامل في الايمان لقوله صلى الله
عليه وسلم لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد ونحن نلتزمه فان من كمال الايمان وثمرته
اعمال الجوارح والكفر انكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول صلى الله عليه وسلم به وقال
القاضي ابو بكر انه الجحد بالله وهو غير منعكس لانه قد يحصل الكفر بغير الجحد بالله وقالت
المعتزلة هو الاخلال بواجب يستحق به اعظم العقوبات بالنسبة الى ما انتقص ولا يكفر
من اهل صلوتنا وقبلتنا لان انكارهم بما جاء به الرسول عليه الصلاة والسلام غير معلوم ضرورة
بل نظرا وهو مذهب ابي حنيفة واما المعتزلة الذين هم نوافل ابي الحسين فلا تكفروا الا شاعرة
لقولهم بالصفات ونسبة الافعال اليه تعالى واما المشبهة فقد كفرهم الجمهور لاعتقادهم
بان واجب الوجود جسم وكل جسم محدث فكلانه يلزم من اعتقادهم انه تعالى ليس بموجود لاعتقادهم
انه غير الجسم الجسماني غير موجود والله تعالى في نفس الامر ليس بجسم ولا جسماني **والطاعة**
عبارة عن الاتيان بالواجب وترك المحرم لكونه واجبا وقبيحا على سبيل الامتثال **والمعصية**
عبارة عن الاتيان بالمحرم او ترك الواجب بالاختيار مع العلم لكونه قبيحا او واجبا **والنفاق** لغة هو

ان ينطق الانسان خلاف ما يظهر وفي الشرع اظهار الايمان وابطان الكفر فان اظهر نفاقه
اجرى عليه احكام الكفار وان لم يظهر اجرى عليه احكام المسلمين **والفسق**
لغة الخروج وفي الشرع الخروج عن طاعة الله فيما دون الكفر واحتج القايل بان الايمان
ليس هو التصديق بانه لو كان هو التصديق لم يوصف المكلف به على الحقيقة الا في الوقت
الذي يصدر عنه كالنايم في وقت نومه وبانه لو كان عبارة عن التصديق لوصف كل مصدق
مومنا سوا كان بالله ورسوله او بالجبت والطاغوت واللازم باطل وبقوله تعالى وما
يومن اكثرهم بالله الا وهم مشركون والايمان هاهنا يجامع الشرك والتصديق
بالقلب غير مجامع له وبانه من صدق بالله ثم سجد للشمس كان مومنا واللازم باطل واجيب
عن الاول بان المومن في التعبير مثل الايمان وذلك اعم من لزوم الايمان في الحال او قبله او بعده
وايضا هذا لازم عليهم فان الايمان عندهم عبارة عن فعل الطاعات ان النايم يوصف بالايمان
عندهم عبارة عن فعل الطاعات مع انه غير مشتغل بالعبادات وعن الثاني بان الايمان
مخصوص بعرف الشرع بتصديق خاص وعن الثالث والرابع انهما متوجهان عليهم لان اعمال
الجوارح قد تجامع الشرك والايمان لا يجامع الشرك فعل الواجبات ليس بايمان ثم الايمان
لا يتغير وعندهم الا عند تعذر حصول اشيا التوحيد والعدل والاقرار بالنبوة والوعد
والوعيد والقيام بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهذه اصول الايمان عندهم وعند
اهل السنة اصول الايمان اثنان الاول التصديق بالله عز وجل وبالنبي صلى الله عليه وسلم
وبالاحكام التي تعلم يقينا انه حكم بها في الشرع الاحكام التي فيها الخلاف وعند الشيعة
اصول الايمان ثلثة الاول التصديق بوحدانيته تعالى في ذاته والعدل في افعاله والثاني
التصديق بنبوة الانبياء لاسيما محمد صلى الله عليه وسلم والثالث التصديق بامامة الايمة
المعصومين **ط** اتفقت المعتزلة على ان الذي لم يباشر كبيرة او باشرها ثم تاب او باشر
صغيرة من غير توبة يستحق الخلود في الجنة والعاصي صاحب الكبيرة مومن عند السنة
والامامية مطيع بايمانه عاص بفسقه وعند المعتزلة لا يسمى مومنا ولا كافرا وعند
الزيدية كافر النعمة وعند الحسن البصري منافق لقوله صلى الله عليه وسلم اية المنافق ثلث
وعند جمهور الخوارج كافر لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون
واحتجت المعتزلة على ان عقابه مقطوع به بقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله

ومن يقتل

ومن يقتل مومنا متعمدا او قوله بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته وقوله ومن خفت
موازينه فاولئك الذين خسروا انفسهم في جهنم خالدون وجه الاستدلال بهذه الايات
ان من للعموم والخلود للدوام فيكون كل واحد من الفساق المذكورين يدخلون النار ويبقون فيها
دايما اما كون من للعموم فلما ثبت في اصول الفقه واما كون الخلود للدوام فلاستعماله اياه في
الاشعار للدوام لقوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد الاية ولا شك ان ما كان
قبله صلى الله عليه وسلم جعل الله لسانا في ثنا الدنيا ولو كان الخلود اللبث فقط لم يكن اريد لهذه
الامة معنى ولقوله تعالى خالدين فيها ابدا فان الخلود عما يفيد الدوام وهو ابدا وبانه يصح ان
يستثنى من الخلود اي مقدار اريد فيقال هم فيها خالدون الا مائة سنة او ستون او مائة
او الف ولولا ان لفظ الخلود للدوام لما صح ذلك ومنقوله ان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين
وما هم عنها بغائبين ولم خرجوا عنها لكانوا عنها غايبين **واجيب عن ذلك**
بانا لا نسلم ان للعموم صيغة مخصوصة به ولا نسلم ان الخلود للدوام غاية ما في الباب انه
يستعمل للدوام في بعض الصور ولا يلزم منه انه يختص بالدوام لجواز ان يكون موضوعا
للقدر المشترك بين المكث الطويل من غير دوام وبين المكث الطويل مع الدوام ولو كان
للدوام لم يكن لتقييده تابيدا فايده ثم هذه الايات معارضة بالايات المشتملة على الخلود الوارد
في الوعد لقوله تعالى والذين امنوا وعملوا الصالحات اوليك اصحاب الجنة هم فيها خالدون
والفاسق المصر على الفسق امن وعمل صالحا لان المفيد كذلك ثم لا نسلم انه لا يجوز اخلاف
الوعيد **واحتج** من ذهب الى ان عقابه غير مقطوع به بوجوه احدها قوله تعالى
ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشا معناه ان الله لا يغفر الشرك
تفضلا لانه يغفر الشرك وجوبا اذا اناب عنه ويغفر ما دون ذلك تفضلا وهو اعم من ان
يكون صغيرة او كبيرة او قبل التوبة او بعدها والثاني قوله تعالى قل يا عبادي الذين اسرفوا
على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا والثالث قوله وان ربك
لذو مغفرة للناس على ظلمهم اي حال ظلمهم وهذا دليل على حصول المغفرة قبل التوبة
يح في الاحباط والموازنة ذهبت الوعيدية من المعتزلة والشيعة الى ان صاحب
الكبيرة ان لم يتب يبقى في النار مخلدا ثم اختلفوا فقال ابو علي بالاحباط وهو انه اذا اقدم على الكبيرة
ولم يتب احبطت جميع اعماله الصالحة السابقة وعوقب عليها ابدا واليه اشير بقوله عز وجل

حبطت اعمالهم وقال ابو هاشم بالموازنة وهي ان يوازن بين اعماله الصالحة وبين
معاصيه الكبائر ويكون الحكم للاغلب وكل واحد منهما باطل اما قول ابي علي فمن وجوه
احدها انه يلزم منه ان من عبد الله تعالى الف سنة ثم شرب جرعة من الخمر ثم مات كانه لم
يعبد الله في مدة عمره والثاني ان العبد اذا اتى بالطاعة على ما امر به استحق به
الثواب بالاجماع وهو مناف لقول ابي علي والثالث قوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة
خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره والمراد به جزاؤه **واما قول ابي**
هاشم فمن وجوه ايضا اما اولا فلان الباقي يمنع دخول الطاري ان لم يوجد الطاري واذا لم
يوجد الطاري لا يزول الباقي وان لم يمنعه فان نفي الباقي عند دخول الطاري في الوجود
لم يؤثر في زوال الطاري لانه معدوم وغلط بان الطاري وان لم ينف الباقي عند دخول
الطاري في الوجود لم يكن بينهما منافاة وحينئذ لم يكن احدهما مزيلا للاخر واما
ثانيا فلانه لو زال كل واحد من الباقي والطاري بالاخر لزم عكس زوال كل واحد منهما على
تقدير زواله لان زوال كل واحد منهما انما لوجود الاخر واما ثالثا فلانه اذا تفاوت
الاستحقاقان بان استحق عشرة اجزاء من الثواب وخمسة اجزاء من العقاب فليس
اسقاط الخمسة التي هي العقاب احدى الخمستين اولى من اسقاط الخمسة الاخرى واذا
[illegible] الاحباط والموازنة ثبت ان الفاسق المصر لا يدوم عقابه وحينئذ قالت المتفضلة
من السنة والشيعة اما ان يعفو الله برحمته او برحمة شفاعة نبيه او يدخله جهنم
ويعذبه عذابا منقطعا ثم يدخله الجنة مخلدا فيها لانه ممتنع ان لا يثاب فان يدخله
الجنة اولا ثم يدخله النار مخلدا باطل بالاجماع واما الكافر اما معاندا واما كافر مبالغ في الاجتهاد
ولم يصل الى الحق والاول مخلد في النار اجماعا وكذا الثاني الا عند الجاحظ والعنبري
فانهما قالا انه معذور لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وهو ضعيف اما اولا
فلانا لا نسلم ان الاية على عمومها واما ثانيا فلكونه مخالفا للاجماع نعم البالغ في الاجتهاد ان قتل
او مات وهو على الطلب فهو ناج لانه ليس منه تقصير واما الكافر الذي قلد كافرا
او كان جاهلا لا جهلا كثيرا كان مقصرا **اعلم** ان عبد الله بن مسعود كان يقول انا
مؤمن ان شاء الله تعالى وتبعه جمع عظيم من الصحابة والتابعين وهو قول الشافعي
وانكره ابو حنيفة واصحابه والحق معهم الا انه يمكن ان يتاول بان المراد به التبرك لا الشك

او المراد به الشك لكن لا في الحال بل في المال لان الايمان المنتفع به هو الموجود عند الموت
ولا [illegible] الايمان عند الشافعي عبارة عن الاعتقاد والقول والعمل وكان الشك في العمل منتفيا
للشك في اجزاء الايمان فكان شاكا في الايمان **بحث** يسقط العقاب باحدى ثلثة
اشياء وهي العفو والتوبة والشفاعة وفيه ثلث مطالب **المطلب الاول**
في العفو اتفقت المعتزلة على انه لا يجوز العفو ابتداء عن صاحب الكبيرة سمعا **و**اختلفوا في جوازه
عقلا فذهب البصريون الى جوازه والبغداديون الى عدم جوازه والامامية الى جوازه عقلا
وسمعا اما جوازه عقلا فلانه احسان وصادر عنه فيكون حسنا ولانه حقه تعالى ولا
مضرة عليه في اسقاطه وفي استيفائه ضرر على المكلف فيكون اسقاطه حسنا **فان قيل**
العلم بالعفو اغراء للمكلف بالقبيح فيكون قبيحا ولان العفو مع الوعيد كذب **قلنا**
العفو ليس بقطعي حتى يكون اغراء بالقبيح كما ان العلم بسقوط العقاب بالتوبة ليس اغراء
بالقبيح لانها ليست يقينية الحصول والحق ان العفو مع الوعيد كذب لكنا لا نسلم ان ايات الوعيد
معارضة بايات الوعد وحينئذ ترجح ايات الوعد على ايات الوعيد كما مر وذكر التابيد
لا يوجب الكذب لانه يستعمل التابيد لغير الدوام بل للمدة الطويلة بالنسبة الى
الحلم الذي قيد بالتابيد واما جوازه سمعا فاما اولا فلقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك
به ويغفر ما دون ذلك وجه الاستدلال به ان الغفران اما مع التوبة او بدونها والاول
باطل بالاجماع لان الشرك مغفور مع التوبة فتعين الثاني لا يقال علم غفران الشرك
بدون التوبة وغفران ما دون ذلك بالتوبة لان الكلام يكون خارجا عن الفصاحة
ولا يبقى للتفصيل معنى ولان الغفران مع التوبة واجب فلا يجوز مقابلته بالمشيئة
واما ثانيا فلقوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم اي حال ظلمهم فاثبت
تعالى المغفرة حال الظلم ترك العمل به في حق الكافر للاجماع فبقي الباقي على الاصل
واما ثالثا فلقوله تعالى قل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان
الله يغفر الذنوب جميعا ترك العمل به في حق الكافر للاجماع فيبقى الباقي على عمومه
واما رابعا فلان القران نطق انه تعالى يغفر وانه تعالى لا يواخذ ارباب الصغائر
مطلقا وانه يسقط العقاب عن اصحاب الكبائر بعد التوبة وجوبا وحينئذ لا يكون عفو
يتركه عنهما فوجب ان يكون العفو عن اصحاب الكبائر قبل التوبة **احتج المنكر**

اما اولاً فبان العقاب لطف فاسقاطه قبيح واما ثانيا فبايات الوعيد **واجيب عن الاول** بانه منقوض باسقاطه بالتوبة ثم لا نسلم ان العفو مبطل للطف فان تجويز العقاب لطف وهو باق على تقدير القول بالعفو فان جواز العفو لا يقطع حصوله وعن الايات بانها مشروطة بعدم العفو كما انها مشروطة بعدم التوبة بالاجماع وذلك للجمع بين ايات الوعيد والوعد وبانها معارضة بايات الوعد وعمومات الوعد راجحة على عمومات الوعيد لانها اكثر ولقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات ومن جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها ولانه تعالى وصف الوعد بالحق لقوله تعالى والذين امنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها الانهار وعد الله حقا فقوله وعد الله حقا انما ذكر للتاكيد ولم يقل في شيء من القران وعيد الله حقا ولان العفو عن الوعيد حسن مستحسن في العرف واهمال الوعد في العرف مستقبح في العرف واليه اشار بقوله **شعر** واني اذا اوعدته او وعدته لمخلف ايعادي ومنجز موعدي

المطلوب الثاني في الشفاعة اتفقت الامة على اثبات شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم الا ان المعتزلة قالوا تاثيرها ايصال زيادة النعم الى اهل الثواب وعند هم قالوا من جملة تاثيرها اسقاط العقاب ويدل عليه وجوه احدها انه امر محمد صلى الله عليه وسلم بالاستغفار للمؤمنين فقال استغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات والفاسق مؤمن لما مر فاذا طلب النبي صلى الله عليه وسلم مغفرة الناس وجب ان لا يرده تعالى ويقبل شفاعته والا لم يكن الامر بالاستغفار فايدة والثاني قوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين ذكر ذلك في معرض التهديد للكفار فلو كان حال المسلم كذلك لكان تخصيص الكافر بالذكر عبثا والثالث ان الشفاعة لا تنفع الا في اسقاط العقاب والرابع قوله صلى الله عليه وسلم ادخرت شفاعتي لاهل الكباير من امتي والخامس ان الشفاعة انما هي للمحتاج الذي هو الفاسق واما المستغني عنها فالشفاعة له عبث الا في الزيادة والسادس قوله تعالى من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة وهو ينفي جميع الشفاعات **احتجت المعتزلة** اما اولاً فبقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا واللازم باطل لانه نفي داخل في النكرة فيكون للعموم واما ثانيا فبقوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع والظالم يتناول الكافر

والفاسق لا يقال هذا ينفي كون الشفيع مطاعا ولا ينفي كون الشفيع مقبولا لانا نقول نعم كل عاقل يعلم انه تعالى لا يطيع احدا واما ثالثا فلقوله تعالى وما للظالمين من انصار والشفيع من الانصار **واجيب عنه** بان دلايل المعتزلة في نفي الشفاعة عامة في الاشخاص والاوقات والا لم يبطل محل الخلاف فيه ولا تنافي اثبات الشفاعة خاصة في الاشخاص والاوقات لانا لا نثبت الشفاعة في حق كل الاشخاص والخاص يتقدم على العام اذا تعارضا

المطلوب الثالث في التوبة وهي عبارة عن ترك المعصية في الحال والندم على المعصية السابقة والعزم على ترك المعاودة على الاصح لان التوبة بدله الوضع ولا يتبدل الشخص ويعزم الا اذا عزم على ترك المعاودة مع ندمه على السالف وجعل جماعة العزم على ترك المعاودة شرطا فيها لا جزءا منها ولا فرق في كونه جزءا او شرطا في انه لا يصح التوبة بدونه لان وجود العلة التامة كما يتوقف على وجود الجزء يتوقف على وجود الشرط ويصح بعدم وجود الاخرين وبعضهم لم يجعله جزءا ولا شرطا وهي واجبة لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا ولما علم من دين الانبياء من وجوب التوبة ولانها دافعة للضرر الذي هو العقاب والذم وهي مقبولة لقوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ثم ان كانت التوبة عن ايصال الضرر الى الغير فان كان ظلم مال وما يشبهه من القذف وغيره فانها لا تنفع الا بالخروج الى المطلوبين من حقوقهم متى تمكن منه وان كان اصلا لا لقوم فلا تصح التوبة الا بعد ان يبين اصله بطلان قوله وان كانت التوبة من غير ايصال الضرر الى الغير كفى في التوبة الندم والعزم وان كانت من اخلال بواجب فان كان يصح في كل وقت لا يعتبر الا بالاشتغال بالقضاء عند المكلف وان لم يصح قضاء وهو كصوم يوم العيد والعزم ان التوبة عن القبيح انما تصح اذا وقعت ندما عليه لقبحه لان جهة القبح هي جهة صرف المكلف ولانه من تاب من الخمر والزنا لاجل ضرره لا يعد تائبا ولذلك لو ترك القبيح لخوف من النار ولولا الخوف لفعله فان توبته غير صحيحة هذا عند المعتزلة واما عند الاشاعرة فانها تصح توبته عن الخمر والزنا وساير المنهيات لان الشارع نهى عنها وعن الاخلال بالواجبات لان الشارع امر بها **وقالت الفلاسفة** المعصية انما توجب العقاب من حيث ان الجسمانيات اذا بقي في النفس بعد مفارقته

البدن ولم يمكنها الوصول الى المحبوب تعذب بذلك فالتوبة عبارة عن اطلاع النفس
على قبح محبة الجسمانيات واذا حصل لها هذا الاعتقاد زال الحب وحصلت النفس بعد
الموت لا يحصل العذاب لعدم الوصول اليها لانها لا تشتاق اليها **اعلم** انه تقع التوبة
عن قبيح دون قبيح وهو قول ابي علي وادعى الاجماع عليه خلافا لابي هاشم بانه من تاب
من ذلك القبيح لقبحه وجب ان يتوب عن كل قبيح فان من قال لا اكل هذه الرمانة لحموضتها
يجب ان لا ياكل رمانة حامضة وان تاب عنه لا لمجرد قبحه بل لغرض اخر لم تصح توبته
واجيب عنه بمنع الحصر فانه انما تاب عن ذلك القبيح لكونه ذلك
القبيح كما ان شخصا لا يشتهي طعاما لا لعموم كونه طعاما بل لكونه ذلك الطعام سلمنا الحصر
لكن لا نسلم انه ان تاب عنه لقبحه وجب ان يتوب عن كل قبيح لاختلاف القبائح في وجوه
القبح وضعف هذا الاخير ظاهر لان جميعها تشترك في القبح **واحتج** ابو علي بان
الاتيان بواجب دون واجب صحيح بالاجماع فان من صام ولم يصل صح صومه فكما يجب
التوبة من القبيح لقبحه كذلك يجب فعل الواجب لوجوبه فان وجب من اشتراك القبائح
في العلة ان لا يصح التوبة من البعض وجب اشتراك الواجبات في العلة ان لا يصح البعض
دون البعض **واجاب عنه** ابو هاشم بالفرق بين الفعل والترك فان تارك
الرمانة للحموضة يترك الجميع وليس آكل رمانة لحموضتها آكل الجميع قيل وهذا المثال
باطل لان المانع من الاكل في صورة الترك هو الحموضة وهي متحققة في جميع الصور فيجب
العموم واما في صورة الاكل فليس معنى الاكل هو الحموضة فقط بل هي مع الداعي فلا
يجب العموم ولقائل ان يقول المانع من الاكل هو الحموضة الداعية الى الاكل وحينئذ
لا فرق بين الصورتين من حيث وجود الداعي في احد الصورتين دون الاخرى ويمكن
ان يقال بينهما فرق من وجه اخر وهو ان المانع من الاكل هو الحموضة الداعية
الى ترك الاكل بالكلية ومعنى الاكل هو الحموضة الداعية الى اكل البعض لا الى اكل الكل
وحينئذ ظهر انه لا فرق بينهما الا بان تارك الشيء لصفة يقتضي العموم والفاعل للشيء لصفة
لا يقتضي العموم **واحتج** ابو علي بان اليهودي اذا غصب حبة ثم اسلم عن اليهودية ولم يتب
عن ذلك الغصب فان توبته مقبولة بالاجماع فقول ابي هاشم خارق للاجماع **فرع**
اختلفوا في المعصية اذا تاب عنها ثم تذكرها هل تجب التوبة فقال

لان الالى النتيجة الاولى

ابو هاشم لا يجب وقال الاخرون يجب واحتج ابو هاشم ان فعل الواجب وهو التوبة قد سقط التعبد
واحتج الاخرون بانه اذا ذكر تلك المعصية فان وجد من نفسه الاستمرار على
تلك التوبة فذلك تجديد التوبة فيكون واجبا وان لم يجد من نفسه الاستمرار لزم
على تلك التوبة فذلك تجديد التوبة لا يعلم سقوط العقاب بها فيجب تجديدها وضعفه
ظاهر **فرع اخر** ذهبت المعتزلة الى ان سقوط العقاب عند التوبة واجب وقالت
المرجئة سقوطه بفضل احتجت المعتزلة بانه لو لم يسقط العقاب عند التوبة لم يكن
في التوبة ولا في قبولها فائدة واللازم باطل واحتجت المرجئة بان وجوب السقوط ان كان
لوجوب قبوله سقط التوبة وجاز من اساء الى غيره بالاساءة العظيمة ثم اعتذر اليه
ولم يقبل اعتذاره لذمه العقلاء لعدم القبول واللازم باطل وان كان لان الثواب
المستحق بالتوبة اكثر من العقاب بالمعصية فهو باطل لما مر من ابطال المحابطة
والموازنة **فرع** ذهبت مشايخ المعتزلة الى ان التوبة مسقطة بالعقاب لذاتها وقوم الى
انها مسقطة لكثرة ثوابها واحتج الاولون بان من اساء الى غيره وبالغ في الاعتذار اليه
قبح ذمه لا لكثرة استحقاق المدح بالاعتذار لانه لو كان كذلك لكان ذلك بالاحسان
اليه بعد الاساءة فكان يجب ان لا يسقط الذم الا بالاحسان لكن لما سقط مطلقا علم انها
مسقطة بنفسها واحتج الاخرون بانها لو اسقطت العقاب بنفسها لاسقطته في
الدار الاخرة لان العذاب انما يكون في الدار الاخرة واللازم باطل لوجوب مقارنة
العلة المعلول وعورضت بانها لو اسقطته بكثرة الثواب لاسقطته في الدار الاخرة
واللازم باطل لما ذكرتم والحق ان مقارنة المعلول العلة انما تجب في العلة الحقيقية لا
بمعنى الامارة وحينئذ جاز ان يكون التوبة امارة بنفسها لسقوط العقاب في الاخرة
بحث في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الامر هو طلب الفعل بالقول على جهة العلو
والاستعلاء والمعروف هو فعل حسن اختص بوصف زائد على حسنه والامر
بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان شرعا فانه معلوم من دين محمد صلى الله عليه وسلم
وقيل ان وجوبهما عقلي واستدل على انه ليس عقليا بانه لو كان كذلك لما ارتفع معروف
ولما وقع منكر لان الامر بالمعروف هو الحمل على فعل المعروف والنهي عن المنكر هو المنع
منه فلو كانا واجبين عقلا لكانا واجبين عليه تعالى لان كل واجب عقلي فانه يجب على كل

من حصل فيه وجه الوجوب ولو وجبا عليه تعالى لزم احد الامرين المذكورين لان الواجب
عليه تعالى يقع ضرورة واللازمان باطلان اعلم ان لوجوب الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر شروطا منها ان يعلم الآمر والناهي كون المعروف معروفا والمنكر
منكرا وهو ظاهر ومنها ان المعروف مما سيقع والمنكر مما سيترك لان الامر به
والنهي عنه بعد وقوعهما عبث ومنها ان يكون لهما وهي تجيبه عنه تاثير والا
لم يكن فيه فايده لان الغرض وقوع المعروف وارتفاع المنكر **فرع له** فهما
واجبان على الكفاية عند الشريف المرتضى لان الغرض منهما وقوع المعروف
وارتفاع المنكر فمتى حصل هذا الامر ببعض كان توجه الامر والنهي على غيره
عبثا لا فايده فيه وعلى الاعيان عند ابي جعفر الطوسي لقوله صلى الله عليه وسلم
لتامرن بالمعروف ولتنهن عن المنكر ولانه ورد على النبي صلى الله عليه وسلم
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ووجب علينا التاسي به والامر بالمعروف
ينقسم الى واجب وندب لانه تابع للمعروف وهو منقسم الى واجب وندب
فالامر بهما كذلك والنهي عن المنكر لا يكون الا واجبا لان المنكر كله قبيح وهما
ايضا يكونان باليد واللسان والقلب واذ وفقنا الله تعالى لتحرير ما اردناه
وتقرير ما قصدناه فلنحمد الله تعالى على ذلك ولنقطع الكلام هاهنا والله اعلم

من الكتب التي وقفها الفقير ...